

SOCIETY AND  
CULTURE SERIES

社 会 与 文 化 丛 书

萨林斯文化与历史论丛

# “土著”如何思考

以库克船长为例

HOW "NATIVES" THINK  
ABOUT CAPTAIN COOK, FOR EXAMPLE

[美] 马歇尔·萨林斯 著

张宏明 译 赵丙祥 校

SHANGHAI PEOPLES PUBLISHING HOUSE



上海人民出版社



SOCIETY AND  
CULTURE SERIES

社 会 与 文 化 丛 书

ISBN 7-208-04436-8



9 787208 044364 >

定价 23.00 元

易文网: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

以库克船长为例

· 萨林斯文化与历史论丛 ·

# “土著”如何思考

以库克船长为例

HOW "NATIVES" THINK  
ABOUT CAPTAIN COOK, FOR EXAMPLE

[美] 马歇尔·萨林斯 著

张宏明 译 赵丙祥 校

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

“土著”如何思考：以库克船长为例/(美)萨林斯

(Sahlins, M.)著；张宏明译.

—上海：上海人民出版社，2003

(社会与文化丛书·萨林斯文化与历史论丛)

书名原文：How “Natives” Think

ISBN 7-208-04436-8

I. 土… II. ①萨…②张… III. 文化人类学—研究 IV. C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 096392 号

---

© 1995 by The University of Chicago. All rights reserved.

---

责任编辑 忻雁翔

封面装帧 王晓阳

社会与文化丛书·萨林斯文化与历史论丛

“土著”如何思考

——以库克船长为例

[美]马歇尔·萨林斯 著

张宏明 译 赵丙祥 校

世纪出版集团

上海人民出版社出版、发行

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

新华书店 上海发行所经销 上海锦佳装璜印刷发展公司印刷

开本 850×1168 1/32 印张 12.25 插页 5 字数 281,000

2003 年 7 月第 1 版 2003 年 7 月第 1 次印刷

印数 1—5,100

ISBN 7-208-04436-8/C·144

定价 23.00 元



# 前言

当加纳纳什·奥贝赛克拉(Gananath Obeyesekere)那本抨击我和库克船长是西方暴力和帝国主义代理人(虽然我们的方式不同)的书《库克船长的神化》(*The Apotheosis of Captain Cook*, 1992)出版时,我想放他一码算了。奥贝赛克拉假装成一个同样的“土著”,打着为夏威夷人民说话的旗号,为了反对声称夏威夷人民把库克误作他们自己的罗诺神这样的诬蔑,他拼凑出这样一个在我看来不值一驳的历史个案。这样的个案肯定会被学术评论家们抛开的,而这些评论家们也应该能够察觉他加诸我作品之上的谎言。但我错了。恰恰相反,美国18世纪研究学会授予《库克船长的神化》1992年的路易斯·戈特沙尔克(Louis Gottschalk)奖。想明白此中的意味和我为什么觉得有责任出版这本书的原因,你就必须看这本书,而且是整本书,包括脚注和附录。

我开始想写一本小册子,而且一直认为这本书应该归于那样一种体裁。它先起了一个恰如其分的18世纪的书名:“‘土著’对人类学家;或者是加纳纳什·奥贝赛克拉如何与人类学家和其他西方神话式思想的囚徒相反,以夏威夷人是正如斯里兰卡人一样的‘土著’这一立场,把夏威夷人变成布尔乔亚式的现实主义者。”但文章越写越长(而书名变短了)。文章不断地闪现出一些有趣的理论上的问题:为“土著的”他者们代言如何剥夺

他们自己的声音；给予他们我们的“实践理性”如何留给他们一种洋泾浜人类学；从我们的道德伦理之中编造出他们的历史如何以两头不讨好而告终。所有这些都是人文科学至关重要的问题。它们会使我们关注到辩论中的众多细节。在库克船长之死中争论的如烟往事和异国风情，给敏于生活方式之特性和多样性的人类学提供了相当的兴趣。

许多人对我这本小册子的初稿提供了很好的建议。我特别要感谢格雷格·丹宁(Greg Denning)，彼得·萨林斯(Peter Sahlins)，比尔·休厄尔(Bill Sewell)，德博拉·格韦尔茨(Deborah Gewertz)和罗布·巴洛夫斯基(Rob Barofsky)。对于多罗西·巴雷尔(Dorothy Barrere)，我依旧深深受惠于他对夏威夷的事物以及一些罕见的系谱参考文献所作的评论。戴维·雷伯格(David Graeber)对我的研究给予了重要的支持。

我不用电脑，甚至不用打字机。是詹姆斯·博恩(James Bone)先生帮我得以完稿。

# 目 录

前言	1
导论	1
1 库克船长在夏威夷	21
2 死后的库克	107
3 历史的虚构,凑合的民族志	149
4 理性:“土著”如何思考	189
跋 历史编纂学,或象征性暴力	244
附录 1 水手们所知道的	254
附录 2 咬文嚼字与文化	259
附录 3 关于卡利伊(Kāli'i)仪式	263
附录 4 玛卡希基(Makahiki)的历史编纂学	265
附录 5 日程表政治学	280
附录 6 被包裹的库克	283
附录 7 希基奥(Hikiau)的罗诺	286
附录 8 拉克·盖博取代库克?	289
附录 9 模糊的偶像	292
附录 10 库克阿玛弥埃(Cookamamie)	294
附录 11 祭司们的悲哀,妇女们的欢乐,以及原型性再生产	305
附录 12 波利尼西亚的神圣头人	319
附录 13 众祭司与系谱	324
附录 14 关于库克的愤怒	335
附录 15 语言问题	349

附录 16 卡玛考(Kamakau)的众神	352
附录 17 马克萨斯(Marquesas)及其他地方的阿夸(Atua)	356
参考文献	361
译后记	383

他是一个充满矛盾品质的人,但其中的大部分品质都是最糟糕的。作为著名的文明人和神秘的开拓者,普洛斯彼罗(Prospero)和库尔兹(Kurtz)\*,库克船长在其第三次太平洋探险航行中不断屈服于自身较黑暗的一面。然而正如人类学家加纳纳什·奥贝赛克拉在最近一本书中所认为的,这导致了库克在1779年2月最终栽在夏威夷人手中。自以为作为一名土著的斯里兰卡人,就对夏威夷人如何思考享有洞察的特权,奥贝赛克拉于是能够通过反对曾经伤害了夏威夷人的帝国主义神话来保护他们。他断言,长期以来,西方学者们一直靠幻象在自欺和欺人。幻象就是认为,作为神异思想及其自身传统受害者的土著人,除了把欧洲“发现者们”当作神灵来欢迎外,对其他事则一筹

- 
- \* 普洛斯彼罗是莎士比亚戏剧《暴风雨》中的主人公。他是位被篡位并放逐的米兰大公,后来靠魔法恢复了地位。但他放弃了魔法,回到了文明社会中。库尔兹乃是英国小说家康拉德(Joseph Conrad)的小说《黑暗之心》中的人物,他已成为在西方文明对非西方世界的“文明化”过程中堕落、并暴露出人性中黑暗的一面的象征。下文提到的弗朗西斯·福特·科波拉根据这篇小说,将时空从19世纪的非洲转换到了20世纪的越南,改编拍摄了 *Apocalypse Now*, (中文译作《现代启示录》和《越战启示录》)。作品中,原本去繁荣贸易的象牙贸易站站长库尔兹和去维护和平的将军库尔兹,都对土著人实行了残酷的高压统治,都被尊为神,但都在虚弱与疯狂之中死去。奥贝赛克拉即以普洛斯彼罗和库尔兹的对立来比喻库克的矛盾品质。——译者注



莫展。库克并非惟一的一个；科尔特斯(Cortes)就是另一个。关于库克这个殖民神话的著名版本是这样讲述的，夏威夷人把他作为他们回归的年神罗诺的化身来对待，并且他所卷入的仪式对他的死亡起到了关键的作用。对他者的蔑视是西方“开化使命”中最坏的一面，它在学术理论中仍然活着。尽管可以认为就它们之间的关系，迈克尔·陶西格(Michael Taussig)，詹姆斯·克利福德(James Clifford)和弗朗西斯·福特·科波拉(Francis Ford Coppola)已经把隐喻死亡的《黑暗之心》改编成了电影剧本，但奥贝赛克拉现在要把我本人关于库克船长的作品变成库尔兹式的作品。他说，我的这些作品都为土著人民是非理性的这一欧洲神话增添了傲慢的新维度。

于是，在奥贝赛克拉《库克船长的神化：太平洋上欧洲式的神话编造》(*The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, 1992)这本书的通篇看来，我似乎极有希望去与库克船长竞争天下第一恶人的头衔。这本小册子就是我对这殊荣的答谢。我承认，此事起初看来并无答复的必要，因为我以为，只要是一个严肃的读者，都能得出奥贝赛克拉式的人类学推理法及其误用历史资料(更不用说他对我的夏威夷研究所作的发明了)的结论。更重要的是，当奥贝赛克拉通过对有关库克神性的历史资料作出特定的让步而达到目的时，是欧洲人，而非“土著”，把库克请上了神坛这一主题，实际上就不存在了。

尽管他断言，夏威夷人如何太理性以致不可能把库克视为他们自己的神灵中的一员，奥贝赛克拉也承认这并不会阻止他们杀死库克后又把他奉为神。他说，夏威夷岛上的人们随后用他们对待王室祖先的相同情感和相同仪式来把库克变成了一个“真神”(akua maoli)。此外，他还说，在他们与库克相识的第一

天,他们就把他任命为一个最高禁忌的夏威夷头人。因为这些头人们拥有“神的血统”(waiakua),头人们就“分享着神性”,奥贝赛克拉于是再次承认:他们是“神圣的”,并拥有“神格”(Obeyesekere 1992: 86, 93, 197)。<sup>[1]</sup>事实上,从言和行两方面都很容易表明,夏威夷人接受了作为罗诺回归的库克。至此,人们或许已经在问,库克的神性是一个西方的发明而非一个土著的观念这一想法是什么促成的呢?因为夏威夷人如此固执在经验的现实中,以致不可能这般哄骗自己。不幸的是,若从对《库克船长的神化》一书概要的回应来判断的话,它所剩下的只是,同具诱惑性的修辞政治学及其学术论证都是有缺陷的。我以前曾忘了博尔热(Borge)的警告,即“在自身专长之外,不轻信的人是不存在的”,于是有了现在这个答复。

最先与这场论战历史有关的是一个词。奥贝赛克拉描述这个词的方式,就像他论证库克的神性是西方意识形态的一块碎片一样,充满了同样的堂吉诃德式的气氛。他说,论战的开端,是因为我 1987 年在普林斯顿所作的关于库克的讲座激起了他的“怒火”:

读者们可能很奇怪,我,一个斯里兰卡土著和在美国大学里工作的一个人类学家,怎么会对库克感兴趣。事实上,我对库克兴趣的萌芽及开花结果恰恰在这些存在的范畴(predicaments)之外。詹姆斯·库克的神化是马歇尔·萨林斯近来工作的主题……他以此来证明并进而发展一种历史的结构理论。我对此理论并无反感;但这用于论证的例子却激起了我的怒火。

当萨林斯 1987 年在普林斯顿大学的一个高斯研讨班上详解他这一主题时,他的断言完全让我大吃一惊。他认为,库克到达夏威夷时,土著们相信他就是他们的罗诺神,

并称呼他罗诺。为什么会这样？我很自然地回顾我在斯里兰卡和南非的经验。我无法想象在外来者与斯里兰卡人，或在这方面还有印度人之间长期交往的历史中，可能发现任何对应的例子。(Ob.8)

我于1983年(并非1987年)在普林斯顿举行的高斯系列讲座并未涉及库克船长的神化。这些讲座是关于1843年至1855年间，在斐济的堡(Bau)和雷瓦(Rewa)王国之间爆发的“波利尼西亚战争”。奥贝赛克拉的怒火肯定从1982年就开始点燃了，那年我在普林斯顿的詹姆士·弗雷泽(James Frazer)讲座提供了一个版本，即“詹姆士·库克船长；或垂死的神灵”。到1987年，弗雷泽讲座已经出版两年了，是作为《历史之岛》(Sahlins 1985a)的一章出版的。这一章是在《历史的隐喻和神话的现实》(Sahlins 1981)中关于库克和夏威夷的新年节(玛卡希基)的内容基础上详尽展开的。然而，我要说，或许使我不太愉快的是，《历史之岛》和《历史的隐喻》并不是像奥贝赛克拉描述它们的那样是“关于这个主题[库克的神化]的两本主要著作”(Ob. 202n. 12)。关于库克生前或死后作为罗诺化身(manifestation)的弗雷泽讲座之内容充其量只是《历史之岛》五章中的一章，而在《历史的隐喻》一书全部84页的主要著述中，真正紧扣这一主题的也不到一半。

在把这些文本地位提高到主要著述时，奥贝赛克拉对它们的批评很少或根本没有注意到我写过的其他文章，而这些文章与他所提出的异议更有关联。这些被忽视的著述表明，我们之间的争论基本上毫无新意。在1988年，我早已讨论过一种相似的企图，它猛烈抨击我的那个洞见，即历史受制于文化符号不假思索(unthinking)的再生产(Sahlins 1988; Friedman 1988)。奥贝赛克拉没有提及那场讨论。下一年的那篇文章《库克船长在夏威夷》(Sahlins 1989)，是我所出版的关于库克作为罗诺化身(actual-

ization)的文章中提供了最广泛和最详尽资料论证的一篇。奥贝赛克拉也极少评论到这篇文章,即使提到也只是以被迷惑的和令人迷惑的方式提及它。他没有提到,这是针对他自己的批评类似的一系列批评而作出的一个持久不变的回应,那些批评是以前由一群丹麦学者提出来的(Bergendorff, Hasagar and Henriques 1988)。他们也认为,夏威夷人不应该犯这种根本性的“错误”,把库克和他们自己的罗诺混淆起来;在库克的到访事件和新年的庆典(玛卡希基)之间不存在细节性的吻合,因为我们知道的罗诺回归的节日是一个较晚近的发明;以及库克作为一个夏威夷神灵被接受是一个西方启发下的神话,主要由基督教传教士们及1820年后基督教的主要皈依者炒作出来的。因此,我就开始来展示,例如,当时资料中描述的库克到访事件与19世纪上半叶夏威夷知识阶层对玛卡希基节进行的古典民族志描述之间,存在着细节性的吻合。这个经验性论证被奥贝赛克拉表述为我的荒唐猜想,即我认为玛卡希基从1778—1779年以来就从未改变过。进而,这本著作中似乎需要作重要反驳的一些特定推论,却被奥贝赛克拉一笑置之。从他那里,人们永远无法知晓,夏威夷祭司们为库克举行的那些仪式,与在新年时欢迎罗诺神像的庆典所留下的标准的民族志描述,在确切程度和细节方面都很吻合。诸如此类的疏忽是与他习惯上所依据的逻辑性谬误相一致的,即他把证据的缺乏转化为缺乏的证据;如果英国人(当然有一些明显的例外)没有明确地说夏威夷人把库克当作罗诺来接待,这肯定表明了他不是罗诺。在接下去的篇幅中,我将在更多的场合来讨论奥贝赛克拉学究式的诸多个人处置方式。而他在那些批评中表现出的更一般性(broader)的人类学,则更加耐人寻味。[2]

回到争论的最初环节,与遭遇怒火相比,这里的讨论也还缺

少某些东西,或者至少奥贝赛克拉最初的愤怒似乎没有历史地和人类学地充分激发出来。他说,他无法想起,哪怕一个南亚人把欧洲人神化的例子,无论在生前还是死后,尽管殖民地官员有时候被“非常像土著头人”那样来对待是可能的(Ob. 8)。人们有理由来质疑这种比较在人类学上是否恰当,更不用说这种比较足以对波利尼西亚人造成冒犯。没有任何先验的理由去假设,南亚人的文化和宇宙观能提供一条特别的捷径去理解波利尼西亚人的信仰和实践。如果有什么理由的话,那倒是,操印欧语言的南亚人在历史上接近西方本土人类学家的程度远甚于他们接近夏威夷人的程度。而且,为什么南亚人民对欧洲殖民者的反应——南亚人早已同各种各样以及远方异域的外来者打了上千年的交道——可以作为理解波利尼西亚人的基础,而波利尼西亚人在同样上千年的时间里都远离着南亚人的这类经历?这个潜在的主题粗暴地具有非历史性,乃是一个不那么隐晦的观念,即所有(欧洲人)所谓的土著都是相似的,最明显就表现在造成他们怨恨的共同原由之中。

这种共通性“土著”的人类学实际上是一种浅显的观念——以及一种道德呼吁。你可以有诸多理由指出奥贝赛克拉根本不像修昔底德(Thucydides),其中一个理由是,他的书并非一种跨越时代的财富,而是在骨子里“专为迎合当代公众的口味而设计”的(*Pelop War* I. 22)。奥贝赛克拉一次次乞灵于他的土著经历,既作为理论的实践又作为一种美德,来宣称他具有盖过“局外人—人类学家”的优势(Ob. 21—22)。我们将会看到他以对一个斯里兰卡人童年时代的回忆来解释夏威夷人关于神性的概念。依据这类看法,他接受了无文字的夏威夷土著的捍卫者这一角色,否则他们无法为自己辩白。他以此反对帝国主义幻象的那群学术作俑者,帝国主义的幻象认为,这些人民会像匍匐在



神面前一样匍匐在白人面前。但这种认为那是在贬低当地人民的观念又是从何而来的呢？一种可疑的人类学加上一种时髦的道德所产生的讽刺恰恰表明，夏威夷人自己的声音被剥夺了。在一种以假定作为论据来狡辩（question-begging）的过度展示中，实际上每当有记载说一个夏威夷人曾说出或暗示库克是罗诺的一个显现形象时，奥贝赛克拉就把那份报告归结为白人编造的；或者推到其他豪佬（Haole，白人）头上，如传教士们，他认为是这些人把观念塞进了岛民们的头脑中。夏威夷人于是作为豪佬腹语术士的傀儡出现在历史的舞台上。但对于把更大尺度的资产阶级理性赋予夏威夷人，却又自称要捍卫他们来反对具有种族中心主义观念的西方学者的这本书来说，这还不是最大的讽刺。

如果潜在的争论是指所有的“土著”都相似的话，附带的争论就是，他们每个人与经验现实都享有一种健康的、实用的、灵活的、理性的和工具性的关系。通过对感官经验加以理性的（和透彻的）反思，他们就能还事物以本来面貌。如果真有这种确定无疑的现实主义的话，夏威夷人就绝不会得出客观上荒唐的结论，即一个英国的航海船长可以成为波利尼西亚人的神。按奥贝赛克拉的看法，这类“实践理性”是一种普遍的人类性情——但西方神话学者们明显要除外。说到底，这是人这个物种都具备的一种生理上的能力。据此意味着，在一种共同的人性和一种共有的现实感的基础上，奥贝赛克拉才有可能直接理解夏威夷人，而不必考虑任何文化的独特性或预设。于是可以推测，他本无需求助于他的斯里兰卡经验。原则上他本来可以直接呼吁基督化的欧洲人去反思认为上帝能以人的形象出现在地球上这个明显的谬误。另一方面，如果真的是基督教传教士们使夏威夷人把库克认作罗诺，这就应该要求，作为一个历史性的先决条件，岛民们要把他们不会自发信仰库克船长的东

西,作为有关耶稣基督的真理接受下来。但当时,尽管他们在经验上具有良好的知觉,夏威夷人自己也在祭拜拟人化的偶像——穿着夏威夷普通人的服装,但却奇怪地不像他们——他们肯定知道它们只是用木头制成的,因为是他们自己雕刻并竖立起这些神灵的。他们的偶像都“只是男人手中做出的作品;他们有口却无言;有眼却无珠”。按经验理念的标准,在崇拜这些偶像和给予库克船长神圣的荣誉之间,存在着什么样的巨大差异?<sup>[3]</sup>

而且,如果跟着奥贝赛克拉把真实之物(the veridical)归类为工具性的客观现实,那么宣称库克具有神性似乎就成了一种诽谤。这一呼吁就不是简单地针对我们的道德感,而是针对我们的常识。奥贝赛克拉的“实践理性”是西方古典感性认识论的一种庸俗的或经过伪装的变体:思想是自然的镜子。当这么说的時候,他为夏威夷人的理性能力所作的辩护——如他们有能力察觉库克只是一个男子或英国并非天堂之国——就是一种虚伪的反种族中心主义,其结局是把他们的生活归结到逻各斯与神话、经验理念和心智幻象这样一些古典的西方二元论之中。

由于把实践的与神话的区分开的方法,和把可观察的与虚构的区分开的方法是相同的,这些对立对于夏威夷思想的陌生程度与对于欧洲人习惯的熟悉程度都是同等的。对于夏威夷人,库克是罗诺的化身这一观念,不可能是一个未经反思的、非经验性的命题。这一观念是从他们的宇宙观和他的历史之间既成的诸多关系中建构出来的,也是作为这些关系来建构的。夏威夷人的思想不同于西方经验主义之处并非在于他们对世界漫不经心的态度,而在于他们的本体论前提,即神性和更一般意义上的主体性,是其思想中固有的本质。就奥贝赛克拉自

己而言,在一个富于想象的精神分析的环节上,他认为库克给其船员不定期分配酒所体现的政治学,在酒类饮料的象征意义上被视为“天父之乳”。这与夏威夷人欣喜地视库克为罗诺玛夸(Lonomakua)——“罗诺父”,新年神的特定形式——相比,肯定毫不逊色。即使是无意识地,“天父之乳”也丝毫不缺少一种经验意义上的逻辑来作基础,如同奥贝赛克拉在谈及纪律与“乳汁使人沉醉”这一感性的双关语之间具有相似之处时所隐晦地指出的。

如几乎每一个人类学家所知晓的,这种野性思维需要一种严格的经验性处置方式。它们需要对经验及事物的特性和关系作出持续、密集而富有想象力的反映。虽然如此,但根据普遍实践理性的教条,它们并不能在任何地方都以同样的方式来建构经验。此外,奥贝赛克拉说道,在任何人的信仰中,都有一种把自然常识同文化前提混合起来的假设。这后者就可能具有使人们陷入神话思维的可能性。然而,我们并没有理论原则可以解释这些相互矛盾的处置方式中的某一种方式会在什么时候起支配作用,我们只能得到依据分析者的喜好来进行的实际证明。

或许这并没有太大的关系,因为理性与习俗的对立吸引着我们放弃 20 世纪晚期的人类学,而转向 17 世纪某些哲学上的进展。弗朗西斯·培根(Francis Bacon)爵士同样看到,经验主义可以拯救诸如习俗和传统这类偏好虚假偶像的错误,它们固执在人们头脑中,体现了原罪在智识上造成的后果。习俗是因保姆、教师以及(传播错误宗教的)牧师们反复灌输而造成的对正确运用各种感官的障碍,在著名的英国经验论者看来,它一直是对获取知识有害的一种社会干扰因素。洛克(Locke)说,一些自小就沉浸在“罗马天主教徒”信仰中的人,正准备囫圇吞下全部

的变体论教条,“不仅反对所有的可能性,甚至还反对他的感官所获得的明显的证据”(Essay IV. xx. 10)<sup>[4]</sup>。因此,与奥贝赛克拉相反,人们本可以将此想象为在人类学敏感性方面取得的进展的某些证据,即自洛克以来,其他人民的奇异的文化前提已经在认识论上赢得了相当的尊重。我并不是简单地指文化观念在感官知觉中扮演的角色:看视之眼乃是传统的喉舌(the seeing eye as an organ of tradition)。只要文化知识是经验直觉与地方陈述之间的关系,而非与客体之间的关系,某些宣称真理的相对物(relative)就不得不判给习俗。但现在奥贝赛克拉居然又倒退地提出了普遍经验理性同特定文化建构物的对立。即使撇开夏威夷人处理库克的方式,这些对立的处置方式的共存状态在它们的日常生活中也会造成极大的难堪。从实践理性的观点看,库克的神圣化远不是最糟糕的经验性失误。一个更大的丑闻出现在他们与自然的日常实用性关系中。因为,在夏威夷人的眼中,许多自然的事物,包括他们生产和享用的食物,都是包括罗诺在内的许多神灵的“身体”(kino)。他们眼睛在看,脑袋在想,肚子也能填饱,他们究竟是怎么相信那种观念的呢?

在最终的分析中,奥贝赛克拉的反种族中心主义变成了一种同等的和颠倒的种族中心主义,即夏威夷人始终在实践着一种资产阶级理性,而欧洲人在两百多年里除了再生产出“土著”待他们为神的神话之外毫无作为。我之所以说“资产阶级理性”是因为,如我们将很快看到的,从17世纪以来,经验主义哲学已经预设了一个特定的功利主义的主体——一个有着无尽需求的生物,而且它还是与一个纯粹自然的世界相对立的。从感知过程中产生的现实感不仅指向各种客体,而且指向客体的属性与主体的满足的关系。客体性限定了某种主体性。在霍布斯和启蒙运动的诸多说法中(这些观点依然充斥着我们周围),客体性

是以肉体对愉悦和痛苦的感知为中介的。由此在奥贝赛克拉所称的“实践理性”和经济功用之间产生了密切关系,这也是为奥贝赛克拉的说法承认的。但是,尽管斯里兰卡人和夏威夷人有能力获得这种资产阶级式的现实感,西方人却已经预先假定没有能力把他们自己从自身优越性的神话中解脱出来。在这一方面,他们具体搬演了他们自身的“前逻辑心智”的古老讽喻诗。自基督教传教士与殖民卫道士们开始,一连串地思考过库克之死的欧洲人就一直在愚不可及地重申着关于库克神性的自大传统。即使那些自称忠于事实的人们——历史学家和人类学家们,也证明自己成为神话的囚徒。“土著”和资产阶级的颠倒就是这样完成的。在反种族中心主义的名义下,夏威夷人被赋予了西方心智的最高形式,而西方学者们却像奴隶似地重复着他们祖先的非理性信仰。这就是奥贝赛克拉书中最核心的批评眼光。<sup>[5]</sup>

作为由一种无可指责的道德激励产生的颇具讽刺意味的后果,这种持续地并残忍尖刻地运用的批评眼光,同样产生了荒谬的学术影响,其结果就是一种反人类学。在运用普遍实践理性来否认夏威夷人文化独特性的时候,奥贝赛克拉颠覆了民族志关注的本质(the kind of ethnographic respect),而这长期以来就是学术人类学成为可能的一个前提条件。这一否定有两重方面。我在前文已经提到了一个方面:抹掉夏威夷人的话语,而代之以西方人的神话思考。直接地或间接地,微妙地或明显地,“土著的观点”被变形为欧洲人的民俗学,尤其当它没有办法处理库克船长与罗诺的等同时。在下文中,我们将看到这一转换是以另一种话语为中介的,即一再从修辞上乞灵于西方逻辑和常识。奥贝赛克拉请读者来发现这种历史记载是“奇怪的”或者那种历史记载是“难以置信的”,而他提出的某些臆



测却是“顺理成章的”等等。他很乐意用我们的理性来取代夏威夷人的文化。由此引出了批评性反人类学的第二个方面：历史的和民族志的神话的产生。一次又一次，我们要在奥贝赛克拉的书面对文化的发明，如夏威夷人的仪式都被赋予了常识性的意义，或者历史事件都被以我们所知中先验的理解方式来重新加以领会。

因此，关于库克的争论可以放置到一个更大的历史场景里面去，对大多数读者而言，长达两个世纪之久的智识斗争恐怕比渺小的学术圈中的见红消遣(blood sports)有更大的意义吧。作为西方文化与社会中一位有成就的学者，奥贝赛克拉偏要把“实践理性”的垄断(coming)授予所谓土著人，由此把这种智识自身的古典模式用作矛，来攻其自身之盾。但就在用经验理念来支持西方的文明化使命的一种智识版本，即追求人之完满性的启蒙方案中，奥贝赛克拉的人类学就与库克的航行而非对库克航行所表现的东西的毫不妥协的批评，拥有更多的共同之处。

当然，库克是启蒙运动中伟大的“贤明的旅行家”中的一员，不仅在改进技术和发展商业的英雄榜上有名，而且在科学的意义上还是启蒙运动之理性化方案的一个化身。作为一个绘制海图的专家、数学家和海员，库克所拥有的像机械般准确的才能，加上他由微寒出身而至高位及名扬四海，都使他成为发展中的资本主义—工业秩序的个人化标志，他是这个秩序的全球性代理(Smith 1979)。在库克的民族志科学的特征与其航行的理性化后果之间，也存在着奇妙的一致性。在为西方企业开辟新的贸易路线及市场的过程中，库克同时也被证明为是把他仔细地观察到的诸多风俗转换为他本来实践着的全面理性的一位代理人。归纳出的理性与“部落偶像”之间的相同的对立，本来是作

为一种贤明的态度而在欧洲传播开来的,但如今是广泛作为殖民史即通过对“土著”的文明化而被实现的。因此我们看到了奥贝赛克拉的方案与库克的方案的联系,二者都是要把资产阶级意义上的实践理性强加给夏威夷人——以一种襄助的和慈善的姿态。由此,帝国主义以神秘方式发生着作用。我们已经特别提到,奥贝赛克拉在书中用一种共通的土著主义把夏威夷人和斯里兰卡人拉在一起,但这种土著主义无论从历史上还是文化上都是外来的(adventitious),它是建立在一种隐约类似的西方统治的共同经验之基础上的。但因此他们被期望的最大共同之处就是西方“文明”的文化输出。

“文明”这一术语于 18 世纪 50 年代在法国创造出来并很快在英国被采用,它通行于这两个国家中,用于解释它们帝国主义剥削的优越成就及正当理由(Bénéton 1957; Benveniste 1971: 289—296; Elias 1978)。其意义与现今人类学中所采用的作为一种生活方式的“文化”的意涵是不同的。在这两个术语的各种不同当中,“文明”不具备多元性:它指的不是不同社会的独特的存在方式,而是总体上人类社会的理想秩序(Stocking 1968, chap. 4; 1987, chap. 1)。根据当前流行的学术回顾,“文明”和“文化”之间缺少同义性是饶有兴味的事情,这表现在,人类学是作为帝国主义的仆妇而从西方殖民经验中诞生的——与权力的共谋,它从未在智识上将自己从其中解放出来。然而,这些回顾在道德上的吸引力,不应该让我们对它们的历史选择性视而不见。因为,“文化”这一现代人类学信条起源于德国,同样是在 18 世纪后期,但恰恰是在挑战盎格鲁-法兰西“文明”的全球性自大的过程中产生的(Berlin 1976, 1982: 1—24, 1993; Berlin and Jahanbegloo 1991: 99—108; Elias 1978)。与之形成鲜明对比的是,大发现的时代真正发现的与其说是

“文化”，不如说是“未开化者”和“野蛮人”（参看 Padgen 1982）。作为一般规则，西欧人缺乏托多洛夫（Todorov 1984: 189）所称的“视角主义”（perspectivism）；对他们而言，那些土著的他者们构成了统一发展尺度中的各个阶段，而发展的顶点则是他们自己的“文明”。此外，看起来，即使这一文明的哲学家们也没有注意到，在同他者的相对反映中以及作为他者的相对反映获得的自我观照，与他们认为藉以实现启蒙的归纳推理原则是相抵触的。对于那些启蒙思想家及其智识后裔们而言，人类本质是同一的——并且可以在明晰的、清楚的知觉基础上进行正确理性的练习而达致完美。除卢梭外，人类发展的各个低级阶段都被视为背负着阻挠世俗进步的迷信及其他非理性障碍。除了作为低级的标志或谬见的残余外，文化差别在这里毫无立锥之地——并且口号是，“镇压无耻的人！”<sup>[6]</sup>

然而，在德国资产阶级知识阶层那里，因丧失了权力甚或政治统一，文化差异变得至关重要。在抵制哲学上的理性主义及亲法的普鲁士王室来捍卫民族文化（*Kultur*）时，赫德（Herder）（最广为人知地）用不同生活方式来反对各个发展阶段，用社会精神来反对自然理性（*reason*）（Herder 1968, 1969）。与“文明”不同，文明可以在不同人民之间相互传递（如仁慈的帝国主义所做的），而文化则是真正地确定和区分一个人民（*people*）的东西（如区分于普鲁士贵族的虚假的法国礼仪）。文化是论种类，而非论高下；是复数的，而非单数的。存在没有文明的人民，但不存在没有文化的人民。“只有一种真正的愤世疾俗者”，赫德说，“可以把欧洲文化捧为我们人类的普遍状态”（引自 Barnard 1969: 24n）。每种人民都对他们自己特有的幸福心领神会：文化是他们祖先传统的遗产，在他们的语言中以清晰的概念来传承，并且适合他们特定的生活状况。正是通过这个传统来赋予共同体道

德和家庭的情感,经验得以被组织起来,因为人们不是简单地发现世界,而是世界被教给他们。他们对世界的理解并非简单地作为知觉(cognitions),而是作为价值(values)。谈到对未经中介作用的感官知觉而了解的客体属性进行正确的推论,这在认识论上是不可能的。看也是听的一个系数,是一个判断,而且,在思想的经济学中——赫德(Herder 1969: 163—164)曾称之为“思想的家族或亲属模式”(the family or kinship mode of thought)——推理充满了情感,并与想象维系在一起。因此,感觉具有文化上的变异性:“北美人可以靠气味追踪敌人。……害羞的阿拉伯人在寂静的沙漠上听力过人。……牧羊人与渔夫分别用不同的眼光来注视自然”(Herder 1968: 38—39, 1969: 300)。这种反启蒙话语可以归结为指出经验现实主义者错在何处,伴随着圣饼(wafer)吞咽下去的变体(transubstantiation)在赫德那里变成了文化(见 Dumont 1986; Berlin 1976, 1991: 70—90; Manuel 1968; Barnard 1969; Loveoy 1948)。

人类学视文化为特定的生活方式的概念因此出现在相对欠发达的地区,并作为比较落后的表现或者民族主义者的要求的表现,以反抗西欧的霸权野心。在缺乏一个国家的情况下,作为一个德国人意味着什么呢?“文化”能为一个完整性在政治上歧义纷杂的人民界定统一并勘定边界(Elias 1978: 5—6)。与此同时,这个术语明确表达了某种反抗,反抗不仅威胁人们的过去而且威胁着人们的将来的经济与政治发展:

文化理论在相当大的程度上可以解释为德国与英法两国相比在政治、社会和经济方面落后的一种观念形态上的表现,或是反映……。这些文化理论(不仅德语还有俄语)都是一种典型的观念形态上的表现——尽管绝非惟的一种——反映了后进社会的崛起以反抗西方对其传统文化的

侵犯。(Meyer 1952: 404—405)

同样在论及德国人针对“占统治地位的都市法国文化”宣称他们自己的认同时,杜蒙(Dumont 1986:590)将此描述为“或许是边缘文化在观念形态层面上适应现代性的首例”。

现在,两百年过去了,一种显著的对“文化”的自我意识正在全世界范围内在西方统治的无数受害者以及以前的受害者中间重现——并且作为类似的政治要求和生存要求的表现。<sup>[7]</sup>这种文化主义,如人们所称的,可居于现代世界历史上最引人注目、而且可能是最具深远意义的现象之列(Dominguez 1992; Turner 1993; Appadurai 1991; Sahlins 1993)。在威斯康星的奥吉布韦(Ojibway)印第安人,巴西的卡亚波人(Kayapo),新西兰的毛利人,克什米尔人,新几内亚的高地人民,祖鲁人,爱斯基摩人,澳大利亚土著,(当然)还有夏威夷人:全都在谈论他们的“文化”,都围着那个字眼或一些意思相近的当地对应的词,把文化作为一种值得尊重、信奉和捍卫的价值。作为对西方资本主义充当地球主宰神的回应,他们的斗争重新创造了(以更宽的尺度和更具批评性的方式来说)资产阶级功利主义理性的对立面,这首次导致了把文化理解为独特的生活方式。

但现代斗争也与过去有所不同,因为正在进行的已是各种新的文化实体、进程和关系——跨国文化,全球性流动,族群分裂,散居文化。各种形式(forms)在全球范围内的重组,在打碎传统的人类学文化的同时,以一种对文化概念本身的后现代恐慌的方式表达出来。所有稳固的东西似乎都灰飞烟灭。因此,在这转变的关头,文化这一观念陷入了危险境地:既可能因其过分的内聚性和系统性遭到谴责,也可能因其约束性和整体性的意义遭受谴责。当如此之多的人民正在宣称其文化的存在时,前沿的人类学家却正在否定它。一方面遭到超理性(hyper-rationali-

ty)的威胁,另一方面对文化差异或多元人类世界的可能性所抱有的敬意又遭到过度的非理性的困扰。这还不是高贵的文化必须遭到的唯一的滥用命运。因为,在学术界,这个字已经完全逃脱了人类学的控制——与“人类学”自身一起——而且已经沦落到某些人手中,是他们肆意炮制了什么“毒品文化”、“感官文化”以及“自传文化”。“文化”似乎已经走到了它生涯的黄昏,人类学与之共命运。

希望密涅瓦的猫头鹰能在黄昏振翅。正是因为这些萦绕于脑海中的有关“文化”的苦恼,我才去写我们的理性和夏威夷人的信仰,才去写围绕着库克船长客死异乡中的那些遥远的观念。仅仅去证明奥贝赛克拉的错误,不仅毫无价值,而且易如反掌。引导我作出回应的,是想表明,如果我们把作为常识的资产阶级现实主义看作一种历史编纂学的自大狂,那么,对其他时代与其他风俗,它就是一种象征性暴力。我想指出,如果不尊重那些不是而且永远也不会是我们自身之物的各种观念、行为以及本体论,没有人能够写出好的历史,甚至当代史。不同的文化,有不同的理性。

这本书的编排是想回答一些更大的问题,这些问题涉及到文化秩序的相对理性及附带问题,这都是从对库克船长在夏威夷的神化的叙述和诠释中提出来的。对奥贝赛克拉的纠正一般放在与正文相对边缘的位置:在注释中作出简短回应,同时在附录中进行进一步评论。(后者将以附录1、附录2、附录3等形式在正文的边缘部分列出,靠近与它们相应的讨论。)<sup>[8]</sup>前两章关注的是库克成为年神罗诺的一种形式时的历程,分为生前与死后两部分。我在这里复述了以前所作的一些诠释,一方面给那些不熟悉它们的人提供一些历史问题的看法,同时也把那些曾争论过的问题深化下去。第三章考察奥贝赛克拉就库克在夏威

夷的生与死所提出的另一些理论,着眼于对普遍经验理性的诉求如何把夏威夷历史转变成了洋泾浜人类学。第四章和最后一章主要检讨夏威夷人的理性观念以及存在的观念,我特别关注诸神及其在世间的化身,以此与关于夏威夷人信仰的各种常识或各种一般“土著”(common-“native”)的版本作一下比较。该章还会讨论欧洲人在太平洋被作为神圣存在对待的一些资料丰富的个案,而且包括一些现代人类学家的神化。这种神化根本不是欧洲人的神话,不论在新几内亚、库克群岛,还是在夏威夷。本书以一篇简短的跋来作结论,再一次关注理性,或者是历史诠释的伪政治学。

## 注释

- [1] 此后圆括号中引用的“Ob.”缩略词后跟一个数字,代表 Obeyesekere 1992 著作中的相关页码。
- [2] 奥贝赛克拉没有注意到的其他与玛卡希基和库克的神化相关的文章还有 Sahlins 1977 和 Sahlins 1985b。
- [3] 我是有意说“荣誉”的,因为我想到了列维-斯特劳斯的名言,大意是说,尽管西班牙人视印第安人不足以为人,印第安人却视西班牙人为神,由此提出了谁更相信人类的问题。并且为什么只有西方人的眼前挂有这样一片“观念的面纱”? 尽管相信奥贝赛克拉所说的关于所谓实践理性具有的普遍性,欧洲人却无法经验性地认识到他们在印第安人(或夏威夷人)眼中简明的人性,恰如他们显然不愿把印第安人视作人类。
- [4] 出自《人类理解论》:“人们所存在的最大的顽症是,顽固地相信各种人类的宗教中存在的各种完全矛盾的主张,尽管这些主张很多时候都同样地荒唐。在作为既有的传统原则中推导出来的不可避免之结果时,这一顽症就极明显地成为一种证明。因而人们会怀疑他们的眼睛,拒绝他们感官上的证据,给他们自己的经验加入碱液(lye),而不愿承认任何与这些神圣的信条(Tenets)相违背的事

物”(Locke, *Essay* IV. xx. 10)。

- [ 5 ] 很清楚,这是一种易引起争论的观点,是基于直接的目的而提出来的。在《库克船长的神化》一书中的现实与幻象,或西方与非西方的概念和《文化的工作》(*The Work of Culture*)一书中的概念不同(Obeyesekere 1990: 65—69, 217 及各处)。另一方面,《神化》一书的特点和腔调似乎在重复奥贝赛克拉关于斯里兰卡唯智性辩论风格的一种观点(Obeyesekere 1984: 508)。
- [ 6 ] 把文化理解作经验与存在的诸多有差别的模式,并不是在西欧帝国主义的国家——西班牙、葡萄牙、荷兰、英国或法国——中诞生的。确实,出现了许多针对“文明”及其自大的质疑者和批评者,他们捍卫美德、风俗,有时还包括那些殖民地受害者的权利(请看 Padgen 1982; Vyerberg 1989)。但他们极少获得一种真正的“视角主义”和“多元论”(Berlin 1991)。相反,即使蒙田、卢梭、雷纳尔(Raynal)或狄德罗赞美异域的他者比欧洲人生活得更接近自然,他们如此赞美的自然也是一个欧洲的发明。这些判断在形式上仍然是绝对的,在起源上也仍是西方的。在他们的朴素、自由、勇敢或性的方面,这些印第安人都更有能力无愧于这些欧洲人的价值;在另一方面,欧洲人恰恰在“野蛮的每一种形式”上都正在超过高尚的印第安人(Montaigne 1958: 156)。尽管存在这些地方性的意识形态的反转,这也正是文明与野蛮全球性的对立,而这种对立是帝国主义把它提到人类学日程上来的(也见于 Rousseau 1984, Moutessquieu 1966, Diderot 1972 及 Wolpe 1957)。看来,导向视角主义最好的方法是斯威夫特《格列弗游记》和孟德斯鸠《波斯人信札》这些虚构的讽喻作品。
- [ 7 ] 现代关于“文化”的自我意识从智识上并未与赫德的源头断开,因为后者也是靠反殖民主义支撑至今的:“没有任何一个好猎手能把世界所有的动物驱赶进为他自己及其后人而设的一个公园里;而且尽管强制地球上所有的民族以她的方式来享受幸福,同时把她自己树立为一个独裁者,作为统一欧洲的目标已经历了几个世纪,但这个赐福的神灵至今尚远未达到她的目的。……已在岁月的流逝中故去的寰球之民,你们未能活下去而以你们的骨灰滋养大地,



但最终你们的后裔将依欧洲文明而享受幸福。”(Herder 1968: 78; 参看 Berlin 1976: 168—172)

- [ 8 ] 奥贝赛克拉不断批评我说,我给出的参考书目上有字符错误的问题,虽这对库克神性的讨论毫无意义,但他却企图表明,即使在次要的以及略微涉及的历史细节方面,我的著述都是不可信任的。因此我有义务用资料来证明奥贝赛克拉的这类指控和暗讽是完全错误的,而这会在注释和附录中占去相当大的部分。

# 1 库克船长在夏威夷

海因里希·齐默尔曼(Heinrich Zimmermann)直接从夏威夷人那里听说:库克就是罗诺。<sup>[1]</sup>J. C. 比格尔霍尔(J. C. Beaglehole),研究库克航行的伟大的历史学者,把齐默尔曼刻画为“来自帕拉蒂诺(Palatine)的万金油,喜欢流浪以及涂鸦一两本关于航海和伟大船长的书”(Beaglehole 1967: 1xxxix)。作为发现号上的一名普通船员,齐默尔曼保存着有关他经历的一些简短的德文笔记,尽管海军部试图没收船上所有关于探险的记录,齐默尔曼还是设法将笔记保留下来。海军部的意图是防止其他的报道在官方资助的版本(Cook and King 1784)出版之前付印。然而,齐默尔曼却能抢在官方出版之前推出他自己的《随库克船长环游世界》(*Reise um die Welt mit Capitaine Cook*)。这本书在1781年面市,刚好是探险归来的第三年(直到1926年才有英文版)。由于比格尔霍尔无法就其准确性或知识加以辨别,齐默尔曼这本薄薄的小册子对他就毫无价值,除了书中表露的下级船员对船长的印象之外。然而书中也记录了一些夏威夷人对罗诺-库克的印象——记录的文字可以辨认出是对夏威夷语言的翻译。

齐默尔曼讨论神灵的时候引用了第一句本地语。他说,夏威夷人“有非常多……按照他们的国王和头人们的名字来

取名”(Zimmermann 1988: 95)。这个海员由是颠倒了夏威夷人在神灵和头人之间的命名关系(参看 Valeri 1985: 145),当他提到库克和一尊罗诺神像之间的联系时又一次犯了这个错误:

他们在 O-waihi 岛上造了一个代表库克船长的神灵,还竖立了一尊偶像来纪念他。他们称此为“O-runa no te tuti”,“O-runa”表示神灵,而“tuti”表示库克。这尊神是按照其他神的样式造出来的,但却用白色羽毛装饰,而非红色羽毛,想来是因为库克是欧洲人,肤色白的缘故。(Zimmermann 1988: 95—96[1781:77])

短句“O-runa no te tuti”恰当地应译作“库克确实是罗诺”。这话在齐默尔曼第二次引用夏威夷人的话时又出现了。齐默尔曼在这里所指的场合是,金(King)中尉带领着一大队人走向凯阿拉凯夸海湾,目的是商讨归还库克的尸体。<sup>[2]</sup>金为了等答复一直等了近一个小时,在这段时间里,其他一些小艇靠近了海岸并与那里的夏威夷人进行了交谈。齐默尔曼的文本表明他在场——“我们驾 5 艘小艇并保持在离陆地很近的距离”——还报告了其中的一组交谈。他写道,夏威夷人

用一块白布向我们发出和平的信号,但却嘲笑我们并给以如下答复:“O-runa no te tuti Heri te moi a popo Here mai”,意思是说:“库克神没有死,而是睡在树林中,明天将会回来。”(1988:103[1781:88])

夏威夷语在这里又可以辨认了,但比齐默尔曼的翻译更加直露:“库克确定是罗诺;他要去睡觉了;他将明天回来。”——没有死亡,没有树林。表面上难以理解的陈述都切合进欧洲人对事件所作叙述的范围内,所有叙述都引用夏威夷语来说明库克将在第二天回来,尽管无论何处对他现状的叙述都从死亡及碎

尸,一直说到活着以及与一个年轻女孩睡觉(Anonymous of Mitchell 1781)。金先生只谈到了肢解以及夏威夷国王卡拉尼奥普(Kalani 'ōpu'u)传来的信息,“尸体已被带上山村去了;但在明天早晨会带来给我们”(Cook and King 1984, 3: 64; 参看 Beaglehole 1967: 554)。大卫·萨姆韦尔(David Samwell)认为库克未死的声明是国王的密使希阿博(Hiapo)带来的,并将这称为企图诱使金中尉到海边的部分努力(Beaglehole 1967: 1206)。一队显然也是参与者的不知名的人提供了一份相似的报告,证实了齐默尔曼版本并非歪曲:

等了一段时间之后,金先生开始怀疑那里[原文如此](there [sic])许诺带来尸体的诚意,并再次怀疑他所得到的回答,即库克船长没有死并希望金先生上岸去看,但又被告知我们知道他是死了,他们给出的回答说(but being again told that we knew he was they gave for answer),由于距山村有很长一段路,我们要到早晨才能得到尸体。(Anonymous of NLA Account, 11)

奥贝赛克拉写道:“如果库克是亲临的罗诺神,那么很奇怪的是,尽管不断地穷根究底,船上的那些日记作者却不能找出这个答案;或者说在回答不断的究根结底中,夏威夷人却不能道出这个真相”(Ob. 95)。<sup>[3]</sup>事情确有“奇怪”之处,因为奥贝赛克拉引用了齐默尔曼关于偶像的文本,而且甚至包括“O-runā no te tuti”,尽管他没有翻译该句或者指出其中的第二点。他也承认,这段文本——同样在里克曼(Rickman)的日记中也有一段关于库克,称之为“他们的 E-a-tu ah-nu-ah”(akua nui,“伟大的神灵”)——表明了船长的罗诺身份。因此他们到底是有还是没有道出真相?没有,他们没有。按奥贝赛克拉的说法,这类谈话不过是船上的闲聊。“O-runā no te tuti”是豪佬的闲话:“完全可以

附录 1  
水手们所  
知道的

确定,齐默尔曼认为夏威夷人以为欧洲人可以长生不老或库克是神的想法,来自他们自己船上的传统”(Ob.123)。这意味着这些围在前甲板上的水手们正在对身处夏威夷的库克散布出流言蜚语——这与奥贝赛克拉通常给予他们的相比,至少对他们的语言学能力表示了更大的尊敬。另一方面也说明,夏威夷人的字眼是从他们这里模仿去的。<sup>[4]</sup>

对奥贝赛克拉论证中的荒谬保留一个不断刷新的目录将很有用,因为他给已知历史编纂学中谬误的目录册添加了一些独创之见。前面段落中的例子可以正式命名为“进退两难的无据之证”(double-bind question begging)。它包含两个命题。第一,欧洲人未提及库克=罗诺就表明,夏威夷人认为库克不是罗诺。第二,夏威夷人提到库克=罗诺则表明,这是欧洲神话的暗示所致。换句话说,欧洲人的不言(non-assertion)是反映夏威夷现实的证据,而夏威夷人的断言(assertion)则是反映欧洲人信仰的证据。因此,当豪佬没有说出他们假定要说的东西,或者夏威夷人说出了他们假定不说的东西时,奥贝赛克拉的主题得到了验证。适当的时候还会出现更多的这类形式(More species in due course)。<sup>[5]</sup>

这章的余下部分将回顾库克在1778年和1779年访问夏威夷的一系列事件,着重以资料来证明,库克是作为新年神灵罗诺的拟人化(personification)在夏威夷岛受到欢迎的。重述全部细节是不可能的;读者或许希望不仅查阅所引用的主要历史资料,也希望查阅我关于这主题的早期作品:Sahlins 1981, 1985a, 1985b, 1988 和 1989。<sup>[6]</sup>但首先,为了给齐默尔曼和库克其他的同行者所写的报告一个定位,我要就夏威夷的新年仪式,即玛卡希基,提供一个总体的大纲。同时也有必要讨论夏威夷的阴历和库克访问所依据的阳历之间的关联,玛卡希基

## 库克船长与玛卡希基节, 1778—1779

库克船长于 1778 年岁末离开毛伊岛和出现在夏威夷岛后所带来的问题是宇宙论的。那正是玛卡希基的时间, 玛卡希基以一种基本的宇宙论戏剧形塑了自然每年的再生。从 12 月初到 1 月中旬, 决心号和发现号确实以顺时针方向环绕整个夏威夷岛航行, 再现了这个季节陆地上正进行的巡游 (procession), 那是沿着海岸, 抬着罗诺神像的游行。在数周后向海军部秘书处报告库克死于夏威夷人之手时, 克拉克 (Clerke) 船长注意到, 即使在决定命运的那天, 这位著名的航海家, “在所有场合还被他们 [夏威夷人] 给予了惯常的尊敬, 这种礼遇更多像奉神而非待人” (Beaglehole 1967: 1536)。英国人明确地意识到 “Orono [罗诺] 的头衔, 连同它所有的荣誉, 都给了库克船长” (Cook and King 1784, 3: 159)。他们把 “Orono” 理解作某些类别的抽象地位——并非如奥贝赛克拉一口咬定的那样是个人的名字——因为他们经常在其日记中暗指库克为 “the Orono” \* (带着冠词), 如同夏威夷人正在这样讲一样。水手们被允许去拜谒希基奥神庙, 库克第一次登陆时曾在那举行过某些仪式, 金先生都很清楚, 岛民们对英国人持有极过度的尊敬: “他们视我们为一群无限优越的人” (Beaglehole 1967: 525)。但尽管如此, 豪佬还是未能领会 “the Orono” 对于夏威夷人的意义; 他们也不知道他们的访问正好在

---

\* 英语中 the + 名词可以特指一种独一无二的事物, 萨林斯在文中引用 the Orono 时特地注出 “带有冠词”, 即欲表明它指代的是夏威夷神灵系统中独一无二的罗诺神, 是一个专有名词, 而非奥贝赛克拉认为的非专有的一个头人名字。但这在中文中无法译出, 只能保留英文原词。——译者注

玛卡希基的特殊月份间(见附录1)。

这使得他们朴实地记录的一系列事件与特定的新年节庆仪式之间在细节上的吻合显得格外重要。另一方面,或许由于如此之匪夷所思,当美国教会中学的一些夏威夷学生于19世纪30年代在拉海纳(Lahaina)及其他地方记录一些老人对那些事件的回忆,老人们无人不晓库克和玛卡希基的吻合。在谢尔登·迪布尔(Sheldon Dibble)牧师的安排及其出于宗教目的的润色之下,这些记录于1838年以《夏威夷历史》(*Ka Mooolelo Hawaii*)的书名出版。<sup>[7]</sup>文章都说,夏威夷人视库克——或按他们所知道的是“罗诺”——为玛卡希基期间回归的神灵(Kahananui 1984: 17—23, 171—175)。

## 附录2 咬文嚼字 与文化

作为总共为期四个月的节庆,玛卡希基是以被放逐的神及废黜国王罗诺的再现作为标志的。神灵包含在一尊木制神像和一种神示物之中,称作罗诺玛夸,“罗诺父”或“罗诺父母”。这一名称就是神灵季节性存在的隐喻。在夏威夷岛一年的最后一个月——阴历韦莱胡月(Welehu)中大部分日子里,通过巡游夏威夷岛,罗诺促成了自然的再生,连同王权和人类社会的更新。如同其他波利尼西亚岛屿上相同性质的那些仪式,回归神灵带来益处的通过(beneficial passage of the returned god)是与11月下旬日落后七星(Pleiades)出现在地平线上联系在一起的——这个现象于1778年库克离开毛伊岛前几天就发生过。<sup>[8]</sup>这也是夏威夷的冬雨时期,充满宇宙论意义的自然以雨为中介,实现了一种双重转换:从“一年中的旱季”转换到“硕果累累”的时期,以及从夜长(*pō*)的季节转换到昼长(*ao*)的季节(Beckwith 1932)。

每年以冬至为起点,从夜到昼,从*pō*到*ao*的交替,复制了著名的宇宙起源圣歌库穆里波(Kumulipo)中的演替,即从世界自我生成的长夜(*pō*)演变成人类的世界或白昼(*ao*)的时代。

---

“土著”如何思考

在创世的中途,在 15 个阶段的第 8 阶段,神和人都出现了。尽管如兄弟般地一同出生,他们却注定无法摆脱手足相残的命运。初始的神凯恩(Kāne)和初始的人基伊(Ki'i)在争夺他们的再生产方式:即他们自己的姐姐,拉伊拉伊(La'ila'i)。这场斗争表现为人类在世界中生存之可能性的条件,在此世界中能够赋予生命的掌权者都是神圣的。尽管需要不断地更新,人类还是赢得了一种特定的胜利。于是在第 8 首圣歌的结尾,宣布了人类时代,即白昼(*ao*)的到来:“人类流布广远,人类现在就在这里,这就是白昼”(Beckwith 1972: 98)。这确实是新年时节通过罗诺,生育神,每年都重复着的胜利:代表人类的国王夺回了丰产的土地。

在库穆里波创世圣歌中,同样的戏剧在凯恩、基伊以及调节着他们之间力量转换的拉伊拉伊三人间搬演着。作为神和人的姐姐,拉伊拉伊是第一个出生的,并且是较早时代所有神圣创造物的女继承人。她是女性关键角色的化身;并且惟有她有能力把神圣转变为人类生活。在夏威夷关于继嗣的观念形态中,女性发挥着相似的功能:她们把神圣禁忌由一个世系转移到另一个——策略性婚姻会在统治权的争斗中扮演关键角色的原因由此而来。因此,在库穆里波中,兄弟(神和人)争夺对拉伊拉伊的占有在范围和内容上是宇宙论的,在形式上是政治性的。然而,由于人的名字基伊,表示“神像”,而凯恩表示“人类”,这样一切俱已道尽。第一个神是“人类”,而第一个人却是“神”(神像)。因此接下去,人和神的身份就需要拉伊拉伊的行动来使之互换。使凯恩大怒的是,他尽管对拉伊拉伊拥有优先权,但拉伊拉伊居然把基伊作为另一位丈夫,并且她与这后来居上者的孩子是第一个出生的。人的孩子们比神的后裔拥有更高的地位:

凯恩恼羞成怒,因为他最后才与她睡,



他的子孙将因此属于幼者的世系，  
 长者世系的孩子将成为主人，  
 最先来自拉伊拉伊，最先来自基伊，  
 两人在天堂生的孩子们  
 出现了。

(Beckwith 1972: 106)<sup>[9]</sup>

不管怎样，人类仍然要依靠神灵来生活。如果没有神灵生成性的斡旋，人们既无法完成他们自身的再生产，也无法完成他们生存的自然手段的生产。每件事的发生都好像表明，这些波利尼西亚人遭受天谴，饱受着他们自己版本的宙斯惩罚之苦（由于普罗米修斯著名的欺骗）。按维尔南（Vernant）的描述，宙斯的愤怒也同样是人类自大的结果：普罗米修斯准备的牺牲不诚心（见 Gordon 1981: 43 - 79）。当把牛的不能吃的部分献给神，而为自己留下美味的食物时，人类从那时起直到永远都将注定耗尽自身以求果腹。在波利尼西亚，偷盗丰产土地（妇女）使男人们要永远依赖于古老的，超验的以及神圣的生育力量。<sup>[10]</sup>波利尼西亚人与神圣的关系是既服从，又反对，这两种关系奇妙地结合在一起，目的是把原本由神灵占有的生活转换为他们自己的，一直保留下去，并且可以单独使用。通过随后的祈求和剥夺的仪式，神灵被请到人类的领域，带给人类生命，然后被放逐，由此人类可以占有有一些神圣的利益。“那以后，人就可以靠一种阶段性的弑神来生活”（Sahlins 1985a: 113），因此才有了玛卡希基对库穆里波中描述的胜利所作的年度操演。以罗诺和国王作为各自的象征，神与人原初的斗争是以土地的统治和占有处于危险境地来复述的。夏威夷传统在他们与被称为罗诺的外来者之间作了同样的联系：当在（1778—1779 年的）玛卡希基期间第一次在凯阿拉凯夸登陆时，库克船长被护送到希基奥的大庙，据说库

穆里波圣歌在他面前唱起,以示敬意(Beckwith 1972: 9)。

库穆里波是为献给禁忌头人卡伊伊玛冒(Ka'ī' imamao)而作的,他是夏威夷岛以前的一位统治者,库克认识他的儿子卡拉尼奥普国王。在圣歌中,王室的孩子被称作“玛卡希基的罗诺”(罗诺伊卡玛卡希基,Lonoikamakahiki),这也是拥有罗诺身份的卡伊伊玛冒这样一位著名先王的名字。夏威夷人叙述了关于罗诺神、创始国王罗诺伊卡玛卡希基以及卡伊伊玛冒之间非常相近的传说:传说拥有结构上的相似,不仅表现在宇宙起源上神和人的斗争,也包括库克船长的历史命运。在谈到神灵被一个更具人性化武士形象的人物篡权和放逐时,这几个故事通过可以互换的人物和情节而联系起来——尤其以神—王的人间对头引诱神圣女性为显著。<sup>[1]</sup>它们交替着与库克联系在一起,不仅是通过神话和历史的相似,而且也通过下述事实,即,按编年(或系谱)系列的方式,它们把这种转变感由一个传递给另一个。这结果有些像杜梅泽尔(Dumezil 1948)对印度神话与罗马王朝传说之间对立的观察。早期拉丁国王的传说都在重复着印度神灵的神话功绩,但其功绩恰恰是以一种人性化的形式并在准历史的界域(register)内重复。很有趣的是,玛莎·贝克威斯(Martha Beckwith 1919: 301—304)早已得出了一个相似的结论,认为在夏威夷传说中,发生了从神到人,从奇迹的到历史的进步。通过在地球上仿效那些神圣的功绩,王室的英雄由此证明是神灵的真正继承者:即在夏威夷群岛的范围内,作为政治上和智力上杰出的功绩。政治学以其他方式表现为宇宙起源战争的延续。贝克威斯写道(Beckwith 1919: 304):

事实上,在波利尼西亚人的头脑中,众神和人类是采取不同形式的同一个家族,众神对特定的现象拥有较高的控制权,这种控制权可以传给在地球上的子孙。

因此罗诺的几个人类化身也是如此：从库穆里波到卡伊伊玛冒和库克，这些相同的故事被讲述着。武士与人牲联系在一起，战胜了和平及生产的神灵，这代表着人类对肥沃大地的占用。

但在稍后的版本中，关于这个主题的最初的宇宙论陈述却表现为围绕统治权的斗争，这一斗争是在具有血统合法性的国王和篡位的武士之间展开的。前者的较高禁忌代表神性，后者的低级头衔标志着他们的（相对的）人性。具有原历史性（*proto-historical*）的卡伊伊玛冒遭受了妻子被对头诱拐的侮辱，这对头是他的表兄弟。在随后的战役中，按照这个版本的说法，这位国王被放逐、被杀或自杀。根据夏威夷的传说，库克与考爱岛的神圣妇女私通，即使他遭受相似的命运，他也不是最后一个历史性的罗诺。在瓦胡岛（O'ahu），这个故事会在当地国王的身上重演，并与随后毛伊岛和夏威夷岛的卡梅哈梅哈（Kamehameha）的数次征服联系起来（Sahlins 1992, Chap. 1）。

1779年1月17日接待库克的那座庙宇——同时还举行了据说包括整首库穆里波的仪式——是罗诺年度环岛路线上的起点，也是23天后他返回时国王前来欢迎的终点。凯阿拉凯夸的希基奥神庙是一座王室圣地（*luakini*），多年来用以举行献给战神库（Ku）的仪式，国王与战神之间有着特别的联系。然而，在与神的生殖力方面有关的时期，即罗诺的季节，战神的仪式暂时停止了。以库神为中心的日常庙宇仪式现在也暂停了。玛卡希基的季节持续近四个阴历月，但23天的罗诺禁忌，即当罗诺神像身处户外时，才是庆典的高潮。这时会举行盛大的民众庆祝活动，许许多多的宴会、游戏和娱乐。除了某些特定的献贡仪式，玛卡希基的所有其他庆典都将在重要神庙中举行，因而只有高层头人和祭司才能参加。<sup>[12]</sup>但神灵出现的时间就带来一种普遍的庆祝：不仅由于流水般的宴席和纷繁的娱乐，也因为人与罗

诺之间存在特别的阿洛哈(*aloha*)。在某些神话中,罗诺是原初的神,正如他是家庭崇拜的主神。他的年度回归是与太阳的回归及自然的复苏相一致的,是集体性欢乐的时刻。<sup>[13]</sup>此外,它还表明,玛卡希基的罗诺形象源于神与人类的女性象征性的结合,就如在某些神话中,罗诺从天界降临,与夏威夷群岛上一个美丽的女子交合。因此,当库克在玛卡希基季节中君临凯阿拉凯夸海湾时,按大卫·萨姆韦尔的观察,年轻女子大部分的时间都在欢歌燕舞——以一种特定的引人注目的方式,如他收集的两首正好关于淫荡的呼拉圣歌所示(Sahlins 1985a: 15—16)。新年乃是夏威夷群岛呼拉的大好时光,正如舞蹈的保护神——拉卡(Laka)女神在古代的圣歌中被描述为罗诺的姐妹兼妻子。<sup>[14]</sup>在玛卡希基神像搬到户外的前一晚,举行一个叫做“泼水”(hi'uwai)的仪式。凯佩里诺(Kepelino)描述道,神圣头人们都被带到水中,人们穿着华丽的衣服沐浴。在激情之中,“人们相互诱惑,结果”,这份天主教的译本评论道,“糟透了”(Beckwith 1932: 96)。当人们在破晓时分从他们的色情消遣中脱身时,罗诺玛夸的神像正伫立在海滩上(图 1.1)。

神像是一高高的、十字形的物体,大概 3 米高,横杆上悬垂下白色的树皮布(*tapa*)和卡乌普(*Ka'upu*)鸟的皮毛。<sup>[15]</sup>它出现在海滩上就开始了罗诺的禁忌,这在 23 天的巡游期间一直持续。禁忌规定了和平,而且乘独木舟出海,如捕鱼,都被禁止了。“和平”使人们必须暂停对土地的正常占有和控制,因为神灵现在正与之成婚或占有它。他的统治权通过在每一区(*ahupua'a*)边界向玛卡希基神像敬献贡物的方式表现出来。相应地,当神灵在户外时,国王的统治权失效了。受不能离开玛卡希基庆典活动的开始地点这一规则的限制,统治者至少要等到玛卡希基神像返回并拆除且经过一定的洁净仪式之后才能动弹。但当

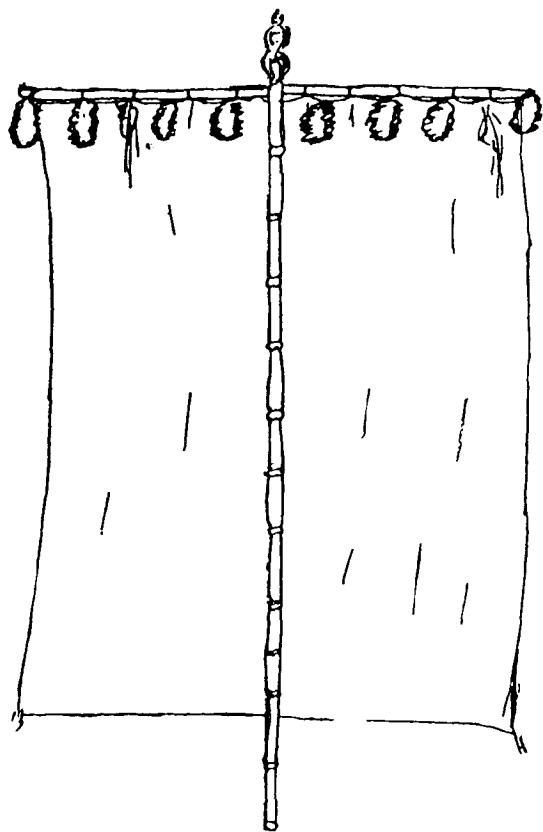


图 1.1 玛卡希基神像(选自 Malo 1951。复制已获得火奴鲁鲁的主教博物馆的允许)

国王无法动弹时,罗诺玛夸的主神像在一些特定的娱乐神灵(gods of sport)的伴随下,在岛屿上作顺时针活动或“右向环绕”——即,土地在右边。右向环绕“暗示着王国的保留”(S.Kamakau 1976:5)。确切地说,每一区飨神的食物和财物是按照与王室贡品同样的方式收集的,都是通过那些当地的土地管事

---

“土著”如何思考

(*konohiki*)办理的。罗诺重新宣称了他曾拥有的东西。但就在他们刚刚敬献贡物以承认神灵的统治权之后,区里的人们与罗诺的随从随即开始了仪式性的战斗。显然,当地人民赢得了胜利,因为神灵的禁忌被解除了:受孕的土地现在可以进入了。然而,与现在开始的大众的欢乐相反,罗诺神像被面朝后地搬出区的范围,“这样可以看着‘妻子’”(Li 1959: 72)。<sup>[16]</sup>

神灵使一区接一区的土地受孕,随后又放弃一区接一区的土地,这一过程在巡游的终点通过一个高潮性的国王介入而被普遍化并被包容起来(*encompassed*)。通过恢复所有地方性战斗,国王为人类赢得了最后的胜利。这种仪式性冲突被称作卡利伊(*kali'i*)。这个词可以解释作“撞击国王”,“扮演国王”或“被扮成国王(*to be made king*)”——即此刻所发生的一切。结束巡游后并在众多全副武装的武士的护卫下,罗诺神像伫立在它作为出发点的神庙前的海滩上(在夏威夷岛的传统中,即凯阿拉凯夸的希基奥神庙)。国王,也带着一个由武士组成的战团,已先行出海了,而此刻则乘着独木舟返回来与神灵相见。(这个场景重演了夏威夷岛统治者的外来起源:以人为牺牲的国王来自卡希基,即地平线之外的异域,这些国王取代了禁忌头人们建立的最初的王朝;见 Sahlins 1992, chap. 1。)国王踏上了陆地,开路先锋是一名善于抵挡长矛的武士。他挡开了瞄准掌权者的两支长矛中的一支。但第二支长矛,速度极快,碰到了掌权者。这是一种象征性的死亡,或者是作为外来者的国王的死亡,同时也是他作为夏威夷统治者的再生。在他身上的禁忌撤消了。他的武士控制了海滩,并在一场大规模的模拟战中向罗诺的护卫者们挑战。国王从外人到统治者这一转换,乃是通过,也是作为,罗诺这个古代神灵及合法国王的包容形式而完成的。通过对生产的和本土的神灵的占有,征服者变成了掌权者。由于承担了

他的神圣前任的某些属性,国王将迅速重新开放神庙以举行正常仪式,包括库的主要神庙和渔业祭祀,以及罗诺的掌管治疗和农业的那些房屋。值得再次强调的是,即使以罗诺统治的丧失为代价,王权的更新仍有利于人类,并且与自然的再生在季节上重合。按照理想的仪式日程,每年七星出现的 33 天后要举行卡利伊战斗:确切地说,在 18 世纪晚期,就是 12 月 21 日或者冬至。国王随着太阳重获权力。<sup>[17]</sup>

### 附录 3 关于卡利伊(Kali'i) 仪式

然而在随后两天中,罗诺要扮演牺牲的角色了。玛卡希基神像在一个仪式中被拆除并藏了起来,这个仪式是由国王的“活神”卡霍阿利伊(Kahoali'i)或者“国王的伙伴”来监督的,他也被称为“死亡逼近”(Kokekamake)。不仅作为国王仪式上的替身(double),而且作为其近亲,卡霍阿利伊吞下了仪式上人牲的眼睛——这是食人的“异乡人国王”留下的一种浓缩在符号上的痕迹。在拆除罗诺的前夜,人神卡霍阿利伊要住在一座称为“卡霍阿利伊网屋”的临时房屋里,它建在神像安睡的神庙建筑之前。在有关这些仪式的神话中,这位诡计多端的英雄——其父与神庙中的库神像拥有同样的名字(Kūka'ohi'alaka)——用一张特定的“毛洛哈(Maoloha)之网”圈住了一所房子,诱捕了女神豪梅阿(Haumea),豪梅阿(或帕帕)乃是代表拉伊拉伊即原型性生育女性的一种变形,而且套住她的这张网曾属于一个玛卡利伊(Makali'i),即“七星”。就这样,按马洛的说法,接下去的玛卡希基仪式,即把神灵收藏起之后的仪式,被称作“毛洛哈之网”,而且代表着生育能力的获得,这是国王战胜罗诺而给人民带来的利益。一张巨大的、网眼稀疏的网,其上挂满各种各样的食物,在祭司的指挥下被猛力地摇晃着。落到地上,落在人类地盘上的食物就是来年的征兆。自然的生育能力因此被人类攫取,而一艘载满献给罗诺的祭品的贡舟则漂向卡希基,神灵的故乡。

新年节就此结束了。在下一满月之时,卡霍阿利伊将捉住一个男子(一个触犯禁忌者)并将他作为牺牲。之后不久,那些房屋和神庙中竖立的神像将被重建:向那些库的仪式和国王的工程献祭——用更多的人牲。

现在的问题是,我们从包括一些参加了该仪式的成年夏威夷人所作的描述中知晓了玛卡希基的周期,而且在远至 18 世纪 80 年代的西方历史记录中证实了其中许多细节,那么这种玛卡希基的周期与情节是如何同库克船长从 1778 年 11 月 26 日,离开毛伊岛东北角,到 1779 年 2 月 14 日,停泊在凯阿拉凯夸海湾的第二次访问联系起来呢?这个经验问题大部分将通过把库克资料与稍后玛卡希基的文献汇编进行比较来解决,但这样做所带来的问题就是,必须对夏威夷的阴历和英国人访问时采用的阳历二者之间的关联作一个铺垫性的介绍,因为古典夏威夷语的文本是按夏威夷岛纪年的日期来描述玛卡希基仪式的顺序的。他们从阴历年的最后两个月——伊库瓦月(Ikuwā)和韦莱胡月(Welehu)起,记述了一系列重要的仪式,直到新年的头两个月——玛卡利伊月(“七星”)和卡埃洛月(Kā'elo)。具有高潮性的罗诺巡游起始于韦莱胡月的 24 日,终止于玛卡利伊月的 16 日,这天正好在国王的拥护者与神灵的拥护者之间发生卡利伊战斗。在阳历 1778 年和 1779 年之间的月相都可以用一个已知公式计算出来。但由于一个阴历年只有 354 天,还需要确定哪一个夏威夷月份是被这些相位所代表,因而才能与阳历的日期关联起来。如果要在阴历与恒星年之间保持一种粗略的一致,就需每八年设置三次阴历月。夏威夷人在 18 世纪末和 19 世纪初已经知道这么做了,但却以一种无规律的、即兴的方式而非严格规则的方式完成。<sup>[18]</sup>已知的历史性变异在把库克航行和夏威夷纪年联系起来时还是有助益的,因为它为二者之间可能的一

附录 4  
玛卡希基  
(Makahiki)  
的历史编  
纂学



在关于玛卡希基时期的各种资料性的历史变化(从 1787 年到 1819 年)的上下限之内,对于 1778—1779 年有两种合理的选择,从现在开始,我将它们分别称之为“11 月玛卡希基”和“12 月玛卡希基”(表 1.1)。在第一种可能性中,玛卡希基应该在 1778 年 9 月 22 日开始,罗诺的游行从 11 月 14 日到 12 月 6 日。在 12 月玛卡希基中,这一季节是 1778 年 10 月 21 日,而神灵的巡游从 12 月 14 日至 1779 年 1 月 4 日。这就是惟一合理的两种选择,因为它们已经接近历史资料记载的玛卡希基最早和最晚的两端,把日期朝前或朝后推向其他月份都会使仪式与正常的先例不符(Sahlins MS)。再一次说明,这些选择是各种分析上的可能性,目的是把库克标明日期的记事与马洛玛(*mā*)(马洛“人”)根据夏威夷阴历进行的仪式联系起来:它们并不是指夏威夷人可选的多种确定日期的方法,或者是我突然发现了这样一种可能性(如奥贝赛克拉所写的)。

表 1.1 1778—1779 年玛卡希基主要活动的可选日程表

	伊库瓦月 2 日 玛卡希基 开始	韦莱胡月 24 日罗诺 出现	玛卡利伊月 16 日罗诺 巡游结束	卡埃洛月 15 日玛卡 希基结束
“11 月玛卡希基”	9/22, 1778	11/14, 1778	12/6, 1778	1/3, 1779
“12 月玛卡希基”	10/21, 1778	12/14, 1778	1/4, 1779	2/2, 1779

所有阳历日期都与阴历误差一天左右。摘自 Sahlins 1989:405。

在任何一种可能的吻合中,库克船长在 1778—1779 年第二次访问该岛的时间都会与玛卡希基神灵在户外的时间相重合。没有任何一个个案中,库克环绕夏威夷岛的行动(从 1778 年 12 月 2 日至 1779 年 1 月 17 日)恰好与罗诺玛夸的巡游同步——这一断言我从未下过。但如我们将看到的,库克的年代记中记录

的事件与由马洛玛描述的那些顺序进行的特定仪式之间的对应性,确定无疑地倾向于12月玛卡希基。

37

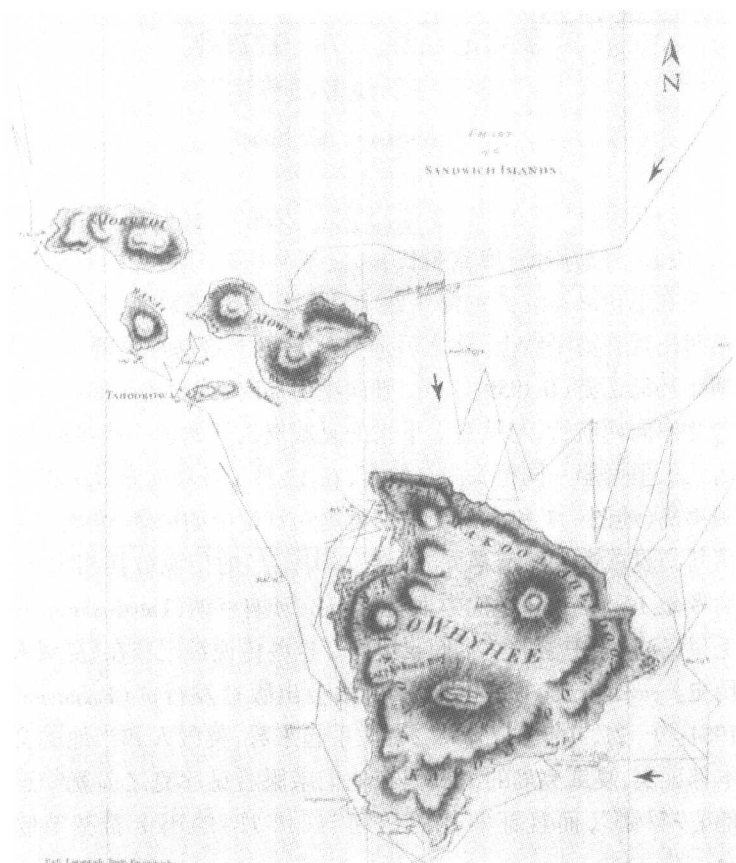
## 罗诺的巡游,1778—1779 年 “神存在于众多细节中”

——Mies van der Rohe

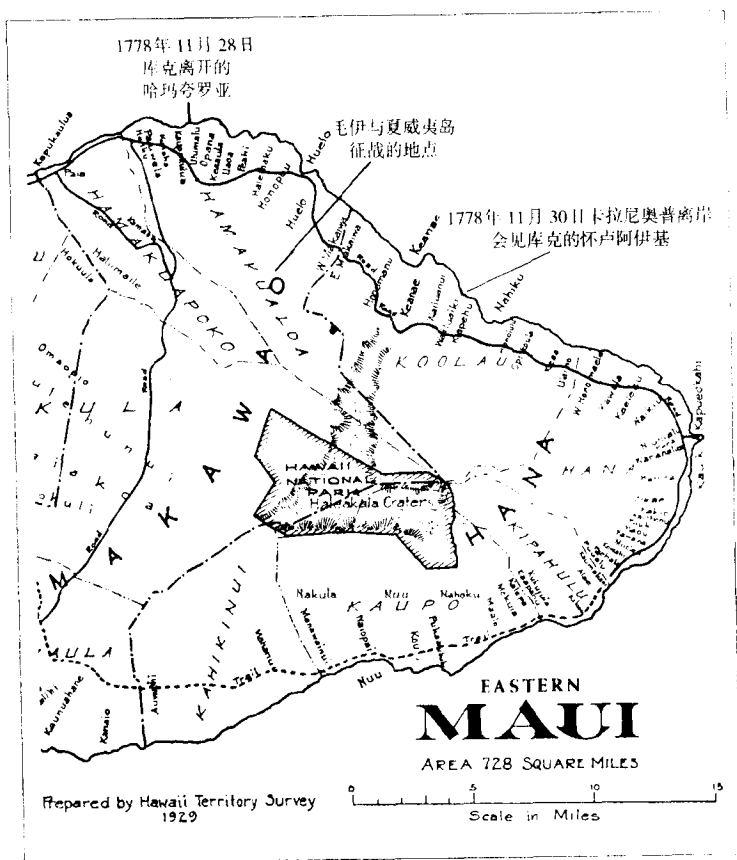
附录 5  
日程表政  
治学

1778 年 11 月 26 日,在他们最先“发现”夏威夷群岛 10 个月  
后,决心号(詹姆斯·库克船长)和发现号(查尔斯·克拉克船长)  
出现在毛伊岛东北方的海平线上。大约一个星期前,七星在日  
落时出现在海平线上,这之后通常就是玛卡希基神灵降临以及  
新年环岛巡游(Li 1959: 72)。驶向毛伊岛时,英国人的船队先沿  
着北岸向西航行,与从岛上下来的夏威夷人开始了一些接触,随  
后几天里两船一同掉头向东航行,在 12 月 1 日驶向东北方的夏  
威夷岛(地图 1.1 和 1.2)。根据英国人日记中的记录,豪佬在毛  
伊岛与夏威夷人的遭遇同“罗诺”(即库克)的传说极其相吻合,  
后者是 19 世纪 30 年代中期就读于拉海纳卢纳(Lahainaluna,在  
毛伊岛)教会中学的学生们收集的。这些传说都记载在《夏威夷  
历史》一书中,该书是 1838 年由教会出版社发行的(Kahananui  
1984: 9—21, 167—175)。二者联系起来看,英国人和当地的文  
本都证实,夏威夷岛的岛民们在他们亲眼看见库克之前就知道  
他是“罗诺”,而且证实他的访问与(12 月)的玛卡希基节吻  
合。<sup>[19]</sup>

克拉克船长 1778 年 11 月 26 日的航海日志中写道:“第一个  
上船的人告诉我他很了解这艘船,曾在 A tou I[考爱岛]登上  
这艘船,他还描述了一些轶事使我相信了他所说的属实。”按金  
中尉的说法,夏威夷人知道英国人 1 月份在考爱岛杀了一个人;



地图 1.1 库克离开毛伊岛和夏威夷岛的路线 由1778年11月26日开始,并在 1779 年 1 月 17 日到达凯阿拉夸海湾。(摘自 Cook and King 1778, vol.3)



地图 1.2 毛伊岛东部 标出了卡拉尼奥普作战的地点(哈玛夸罗亚, Hamakualoa)和驻扎的地点(怀卢阿伊基, Wailua iki),国王就是退兵到这里,并从这里登上库克的船只。(摘自 *Indices of Awards*, 1929)

但尽管如此,虽然现在他们的举止“谦恭以及担心冒犯”,但他们得知英国人要停留一段较长的时间时,他们“表现出激动万分的样子”(Beaglehole 1967: 497),海军士官生爱德华·里乌(Edward Riou)在离开毛伊岛的第二天记述了夏威夷人洋溢的巨大及普遍的喜悦:

这天我们的甲板上挤满了土著人,他们对那些第一次见到的最平常的东西都表现出极度的欢乐和喜悦,他们载歌载舞,让人目不暇接,耳不绝听。一些妇女攀上船舷,但很快被拒绝进入,然后她们极其诚恳地辱骂我们(发现甜言蜜语没用之后)。(Riou Log, 28 November 1778[下午])

我在其他地方曾建议过,我们对有关夏威夷人的态度、姿势和表情这类陈述的关注不够,而这些陈述有助于确定库克的访问对于他们的意义。这里存在着一种“讲述民众的欲望和欢乐的完整历史,这与记述各种小事件和大事变的编年史并行”(Sahlins 1989: 412)。请回想一下,罗诺是一个大众的神——人们家庭崇拜的神灵——并且他每年的环岛巡游都是一种全民的节日。豪佬记事中记录的欢乐,根据《夏威夷历史》来判断,与有关英国人第一次访问的消息是一致的,这消息还从考爱岛传到了毛伊岛。消息是这样说的,这是罗诺及其一伙超凡的阿夸,即“神灵”的到访(Kahananui 1984: 10, 14)。而且这个传说的通告再次印证了较晚的 1778 年的文献证据,暗示在毛伊岛的夏威夷人事实上已经在寻找罗诺了。

11月30日下午,一艘大型的扬帆独木舟载着一位身着饰有红色羽毛大氅的男子——因此,通过独木舟和羽毛大氅可以断定他是位头人(*ali'i*)——从毛伊岛东南角驶向发现号。这位贵族,按船主托马斯·爱德加(Thomas Edgar)的话说,“求见我们的 Arrona 或头人”(Edgar Log, 1 Dec 1778[下午];“Arrona”可能

是“O Lono”，指示了一个专有的名字)。爱德加详实的报告因此不仅补充了他们的欢乐的历史验证，也补充了夏威夷人的回忆：英国人返回群岛立即被理解为罗诺的回归。

此外，1778年11月底在毛伊岛就认识库克的那批人，确实是来自夏威夷岛的武士，由他们的国王卡拉尼奥普带领着。在爱德加被询问罗诺行踪的同一天（11月30日），卡拉尼奥普拜访了船队——尽管英国人当时并不知道他是夏威夷岛的掌权者，并且直到随后的1月25日在凯阿拉凯夸再次遇上方才知晓。英国与夏威夷的材料都证实了卡拉尼奥普当时正在毛伊岛为该岛的控制权而战。此外，那次战斗的一些细节，也得到了库克日记与《夏威夷历史》的相互印证，并且与古典文献描述的玛卡希基日程表相符，这表明12月玛卡希基的吻合是正确的。《夏威夷历史》一书表明，卡拉尼奥普在库克到达之前就征服了东海岸，然后在哈玛夸罗亚（地图1.2）进一步西进。但在库克到达之前，他又向东退到怀卢阿伊基，夏威夷岛的岛民们就是在这里遇上了英国人（Kahananui 1984：13—16，169—170）。库克的资料以一些精确的材料证实了那些说法。威廉姆·埃利斯（William Ellis）是发现号上医生的助手，他报告说，卡拉尼奥普在毛伊岛进行了一系列战斗，“最后一场发生在临近11月末，也就是我们首次发现岛屿的时候”（Ellis 1782，2：186）。此外，在哈玛夸罗亚战场附近先向西航行之后，决心号和发现号在11月末最后一天进一步向东航行后第一次遇上了卡拉尼奥普和他的武士，就在怀卢阿伊基附近。<sup>[20]</sup>现在，因为正处于罗诺巡游的期间，神灵的禁忌生效了，战争因此被禁止了，根据前文1778—1779年玛卡希基可能举行的日期来看，11月中旬以后进行的任何战斗都是对禁忌的违反；但卡拉尼奥普在11月后期撤出战斗却很符合12月玛卡希基的规则，因为神灵的巡行尚未开始（表

1.1)。然而,按照古典的规则,在罗诺巡游期间国王是不能动弹的,只有经过特定的洁净仪式后才能解禁,而这些仪式与王室继承人在其前任死后所举行的为期十天的隔离仪式相似。我们将看到卡拉尼奥普的行动正好遵循那张仪式的日程表:在库克环绕夏威夷岛航行的期间,他和他的军队留在毛伊岛;但他们比英国人迟了八天到达凯阿拉凯夸,或者说是按一个与玛卡希基禁忌中关于国王解禁规则相符的日期到达的(Sahlins 1989: 410—411)。<sup>[21]</sup>

让我们接着来讲环岛航行,决心号和发现号在12月2日驶离夏威夷岛的科哈拉海岸,因此他们将费力地向东逆风航行。长时间的抢风行驶有时让他们看不到陆地;其他时候,他们可以到海滩上做些给养“贸易”(地图1.1)。两艘船偶尔也会失去联系,但他们在1779年1月6日又在靠近岛屿南岸的海域汇合,并于1月17日一同在凯阿拉凯夸抛锚停泊。关注与那些夏威夷独木舟贸易的情况,可以很好地证明,这段时间出海在仪式上是禁止的。也可以证明12月玛卡希基正在举行——还有,尽管如此,在英国人一种特定的引诱之下,夏威夷人知道如何战胜他们在仪式上的顾虑(Sahlins 1989: 406—408)。

请记住,在23天的神灵巡游中,海洋是主要的禁忌。没有独木舟能获准去冒险,即使去捕鱼(我们马上就要提到这种特定的例外)。<sup>[22]</sup>因此,如果库克真的是玛卡希基的罗诺,以及这确实处于神灵巡游的期间,与英国船队建立联系就提出一个明显的仪式上的两难问题。而恰巧的是《夏威夷历史》中记录的老人们的回忆正好讲到这个问题。<sup>[23]</sup>这里,还更重要的是,他们谈到了解决办法:夏威夷人有能力灵活地且反思性地克服他们文化自身中固有的经验矛盾——即,无需为了迎合普遍的感官现实主义,而(如奥贝赛克拉所断言的)抛弃他们自身的观念或意义:

---

“土著”如何思考

在罗诺(库克)[括号中的“库克”并非夏威夷语原有,原词只有“罗诺”]来临时,人们不能乘独木舟出海,因为这是称作玛卡希基的年度献祭仪式的时间。但由于罗诺跨海而来了,人们认为泛舟出海就是极其适宜的了。人们深信罗诺真的是一个神灵(阿夸),而且他的船是一座神庙[黑廐(heiau)]。(Kahananui 1984: 171, 参看 17 页;也引用在 Sahlins 1989: 406)

因为《夏威夷历史》中的这段文字是接在对库克的整个环绕航行的讨论后面的,它暗示在那段时期禁忌正在生效,并由此支持了 12 月玛卡希基的提法。互惠似的,库克的年代记中也支持了《夏威夷历史》中关于违反禁忌的记述。离开夏威夷岛后的两个场合中,英国人报告看到岸上向他们挥动白旗,这一信号表示禁忌生效——而不是库克的同行者认为的停战旗。这是 1778 年 12 月 2 日或 12 月玛卡希基日程表的韦莱胡月 12 日在科哈拉东北发生的事,可能是一个按日程安排的神庙仪式(Malo 1951: 142, 参看 Ii: 1959: 72);然后再一次发生是在 12 月 19 日,即韦莱胡月 29 日,库玛卡希(Kumakahi)角附近的地方,从而也处于罗诺禁忌和巡游的期间(Riou Log, 2 Dec 1770; Cook in Beaglehole 1967: 482—483; Roberts Log, 19 Dec 1778)。在第二个场合中(12 月 19 日),英国船队在任何一条独木舟能接触它们之前驶离开去。而且,库克自己有关 12 月 2 日事件的日记也与《夏威夷历史》中的证实相一致,因为这是罗诺,人们判定,禁忌可以违反。事实上,在最初的犹豫之后,他们确实被英国人说服了,端出了各种补给品:

当我们靠近岸边时,一些土著向我们走下来[“扔掉那些白幡”,罗伯茨(Roberts)写道,“作为和平的象征”];起初他们都有点羞涩,但我们很快就劝说一些人上船并且最终



说服他们上岸去并带来我们需要的东西。这些人才上岸一会儿,我们就有了足够多的朋友,而几乎没有人空手回来,我们得到了大量的小猪、水果和根茎食物。(Beaglehole 1967: 476; 着重号为笔者所加)

金中尉的日记证实,“很多土著在他们第一次的接触中都很害羞”,并且还补充了进一步的细节,它们与《夏威夷历史》对罗诺访问所持的见解是一致的。“他们对获允登船欣喜若狂”:金注意到,“在行为举止上非常谦卑和羞辱[原文如此]”(Beaglehole 1967: 501)。

这里请允许我插入一段有关这些夏威夷人回应库克时所持的“理性”以及更普遍意义上是有关《夏威夷历史》的历史编纂学。因为,《夏威夷历史》中讲述有关违反玛卡希基禁忌出海登上库克船只的这些事件,就集中体现了一种耐人寻味的差异,一方面涉及到夏威夷人对这一个罗诺和他们的传统在经验上产生的分歧所作的解释,另一方面则是奥贝赛克拉以生物学为基础的客观理性。在夏威夷人说他们通过理性适应性地改变了禁忌,尽快地使他们的老传统和新情况保持一致的地方——新情况即“罗诺[库克]真的是一个神灵,而且他的船就是一座神庙”——对奥贝赛克拉而言,一个白人指挥两艘奇怪的船环绕夏威夷岛,和罗诺玛夸神像被抬着沿海岸巡游之间存在的显著的文字差别,不得被夏威夷人作为与他们真实的已接受信仰的对立物加以理解。经过对差异的反思,他们必然用现实主义的用语来领会库克——也就最终像我们的用语,“普通人”,“来自不列颠尼(Brittanee)(大不列颠)”,“船”的“头人”等等。假如夏威夷人必须用普遍的客观知觉来化解与他们的传统相矛盾的经验,这一理论就预先假定,人们没能力通过自身的文化资源解决这些扰乱。他们回复到一种观念上的白板状态(tabula rasa),经

验在此以一种无中介的、客观的方式刻画自身。

因此,奥贝赛克拉找到了去压制夏威夷文化的方法,作为理解其历史性的替代办法。而且,即使他删改了诸如《夏威夷历史》那些著作中夏威夷人的反思,他仍宣称他正在支持他们反对那些西方学者:

当代对库克的学术研究中有一个令人不安的特点,这也适用于比格尔霍尔的著作,那就是不严肃的方式,即用传教士和《夏威夷历史》叙述中的片言只字来证明神化的假想。我认为这些程序是研究那些无力反击的无文字人民的学术研究中的通病。(Ob. 154; 着重号为笔者所加)

但显然,奥贝赛克拉无视《夏威夷历史》中土著的陈述,而将它们归诸编辑者谢尔登·迪布尔传教士,恰恰是一种让夏威夷人民沉默的方法。在奥贝赛克拉看来,前面讨论过的库克记录与《夏威夷历史》之间对应的相互印证恐怕是一个历史编纂学的丑闻。由于那本书是在传教士的主持下整理出来的,所以能相信的只是编造了库克作为一个夏威夷神灵的豪佬神话。谢尔登·迪布尔难道没有在他的夏威夷学生收集的故事中“添加一些他自己的观点”? 10个夏威夷学生“从年纪最大的和知道最多的头人和老百姓”那里记录的故事,并不能就人不就事地要迪布尔对他们的描述负责。他肯定是编造了有关库克和玛卡希基的传说——如果其他一些传教士还未曾接近过那些年长者的话。于是,在奥贝赛克拉看来,把《夏威夷历史》作为一种历史资料运用所表明品行与把传教士顽固分子的帽子扣在迪布尔头上的不公正是相称的。因此他开始对它大扣帽子,攻击那本书充满从迪布尔的卑劣姿态中剽窃来的黑暗。对这些批评的手段,他谦虚地采取了一种比你还学者样的姿态。

作为证据,奥贝赛克拉引用了一位值得尊敬的夏威夷学者,

斯托克斯(John F. G. Stokes),对《夏威夷历史》的谴责。他没有告诉我们,斯托克斯(Stokes 1931)的批评并未扩大到否定《夏威夷历史》中反复表述的观念,即库克被相信是玛卡希基神灵罗诺的一个化身。相反,斯托克斯认识到,祭司们真诚地相信,事实确实就是这样的,而且库克也是这样被普遍地接受。<sup>[24]</sup>他借机批评迪布尔在《夏威夷历史》中基督教式的篡改,也同样谴责库克的随员们巨大的疏忽,即未能认识到夏威夷人给予英国航海家那么神圣的尊敬:

他们对正在发生的事情的疏忽是巨大的。甚至没有一个人认识到用在库克身上的名字——罗诺的意义。对他们而言,如其所有日记中显示的,这个名字的意思是“头人”。莱迪亚德(Ledyard)在他假设的阶层体系中,把它列为最高阶层。甚至以“Eatooa aronah”(即,阿夸罗诺——罗诺神)称呼时,他们也将译作“众神的头人!”(Stokes 1931: 92—93)

也无需为迪布尔的品格辩护:那恰恰不是历史编纂学的问题。即便视库克为罗诺的报告可以归诸迪布尔名下——尽管从一些神秘的地方性细节中可明显看出出自夏威夷人之手——所有对他的个人品行和宗教利益的责难与这一主张的正确性之间并无必然的关联。这是逻辑论证的一个基本规则,即一个观点的正确或错误取决于它本身智识的本质(intellectual substance),而不是其倡导者的品格和性情。没有人能够合理地设想,一个可能被怀疑基于利益或意识形态的基础而撒谎的作者就是不诚实的人——不止针对一个基督教传教士而言。更甚的是,在认定它是一个欧洲神话这样一个先验基础上来否定库克乃是罗诺之化身的报告——奥贝赛克拉不仅用这针对迪布尔,也针对那些就此引用了夏威夷说法的一整个系列的19世纪的资料,不仅针对传教士,也针对世俗人士——不过是简单地从前提推出结

论。已经假定库克与罗诺的等同是一个传教士的谎言后,奥贝赛克拉就自以为有权力把迪布尔就此出版的所有东西都斥为错误而不予考虑。而且,奥贝赛克拉对《夏威夷历史》的讨论充满个人喜好以及带有预期理由,这种无效的做法较其在民族志上造成的后果更无意义。因为再一次,当夏威夷人的观念被当作伪装的传教士偏见消失掉之后,这些讨论就抹去了“无力还击的人民”的文化痕迹。

《夏威夷历史》中许多段落的叙述者是谁,对此几乎不存在误解。对于文本中讲述的说法,即在豪佬到来之前,夏威夷人由撒旦(Satan)领导并生活在罪恶中,这并非起源于夏威夷的观念,证明它并非难事。但还有其他东西也在其中,如描述到神灵巡游期间海洋的禁忌及罗诺玛夸这种特定的玛卡希基形式,或者如卡拉尼奥普行动中记录下的几乎无人知晓的小地方的名字,并且这些细节随后还在英国报告库克航行过程中的事件时找到了补充。这决非迪布尔的工作。实际上,根据迪布尔自己的历史中关于库克船队线路的一些错误,斯托克斯认为“迪布尔没有读过,或者说忽视了库克航行的那些权威报告”(Stokes 1931: 77)。因此,我们无需跟着奥贝赛克拉去假设,《夏威夷历史》中夏威夷人的叙述仅仅是迪布尔神父邪恶声音的回声。

但这里除去谁是叙述者这一问题外,还有另外一个历史编纂学的问题,这是由那些引述的文本提出来的,即叙述内容的历史价值。这后一个问题又是相当地复杂。一份报告可能在历史方面不准确,或者缺乏事实方面的支持,但在结构上仍然具有相当的展示力。根据全部的现有材料,库克船长确实如《夏威夷历史》所推断的,并没有和考爱岛的掌权妇女的女儿睡觉。但按传说,他与她睡了——“然后卡玛卡赫蕾(Kamakāhelei)让她自己的女儿去陪伴罗诺”(Kahananui 1984: 168)——这就产生了一种关

于库克的观念,它与玛卡希基神灵的访问一致。一个死板的咬文嚼字者,面对文本时,是无法领会这种文化维度(dimension)的。

插话到此结束:让我们回到决心号和发现号环绕夏威夷岛的航程上来。

这些船只与岛民们的贸易也涉及到许多当时正在进行的仪式活动。尤其是,夏威夷这一方供应鱼、猪及宴饮食品等多种方式也表明,(马洛玛)经典地描述的玛卡希基正在举行。贸易的确切细节也证实了12月玛卡希基在夏威夷历法和西方历法之间的吻合。

库克的随员中约有14或15个人在从抵达毛伊岛到停泊在凯阿拉凯夸这段时间内,一直在观察他们与夏威夷人的贸易。他们中某些人——著名的有贝利(Bayly),伯尼(Burney),克拉克,库克,爱德加,埃利斯,金,罗伯茨(Roberts)和萨姆韦尔——以毫不马虎的态度,详细记录夏威夷人带来的食品和物品的种类,以及大概的数量。<sup>[25]</sup>总的来说,这些记录显示出,在鱼与英国人的贸易物品的交换中存在着一种值得注意的模式。鱼的供应以及提供的物品种类在时间上的时断时续,正好与玛卡希基经典中的规则相吻合。

库克的船员们从夏威夷人手里获得鱼的时间是11月底,再一次的时间是1月初,在这两个时刻之间明显地没有鱼的记载。毫无例外,各种日记全都表明,从1778年11月26日至1779年1月4日和5日,夏威夷人没有提供鱼。而在1778年11月26日那天,在毛伊岛还可以获得包括鲑鱼在内的许多种类的鱼,1779年1月4日和5日在夏威夷岛的南端,又获得一些鱼,很可能是长鳍金枪鱼。这一记录同时与12月玛卡希基以及(记录在《夏威夷历史》中的)传说完全一致,即库克的环行具体化了罗诺的

巡游——因为可以记得,当神灵在户外时,出海(捕鱼就更不用说)都是禁忌。(此外,贸易的模式与11月玛卡希基不对应,以在11月26日提供鲜鱼来说,意味着违反罗诺禁忌,但在随后6个星期内缺乏类似的交易却找不出明显的理由。)而且接下来,根据已认可的关于玛卡希基的报告,库克记载中在某一天出现了长鳍金枪鱼,这与在罗诺禁忌尚未结束前举行的一个特定的称之为“普韦阿(Puea)之火”的渔业仪式相吻合。这个仪式排除了国王和头人们,按照马洛的描述,仪式从韦莱胡月28日到玛卡利伊月11日,之后海洋再次实施禁忌,直到罗诺巡游结束,即玛卡利伊月16日才解除(Malo 1951: 149—150)。根据凯娄·卡玛考(Kelou Kamakau 1919—1920: 42),我们知道,相关的鱼是阿希(ahi),即长鳍金枪鱼(*Thynnus thynnus*)——不要与阿库(aku),即东方狐鲣(或者 skipjack, *Katsuwonus pelamis*)混淆起来。在玛卡利伊月3日,国王要亲自出海去捕阿希。现在,根据与12月玛卡希基吻合的要求,相关的阳历日期可能是:

韦莱胡月28日(捕长鳍金枪鱼开始) = 1778年12月18日  
 玛卡利伊月3日(国王捕长鳍金枪鱼) = 1778年12月22日  
 玛卡利伊月11日(捕鱼仪式结束) = 1778年12月30日  
 玛卡利伊月12日—16日(海洋禁忌) = 1778年12月31日  
 —1779年1月4日

就这样,在1779年1月5日,靠近南端的时候,发现号上的埃利斯医生和海军士官生里乌,在6个星期以来的第一次,报告交易中有鱼——他们明确地断定是“长鳍金枪鱼”(Ellis 1782, 2: 80, 140; Riou Log, 6 Jan. 1779)。我们对这个鉴别需要非常谨慎,因为在18世纪后期的英国人文本中,长着黄色鳍的长鳍金枪鱼通常没能与一般较小的东方狐鲣区分开,而后者是稍后举行的一个不同的渔业仪式的对象(见 Beaglehole 1969: 336n. 1)。

但埃利斯医生看来在这方面值得信赖,因为他确实一直在区分这两个种类——这或许使得罗伯茨,在描述决心号1月4日下午在大致相同的位置获得的鱼时,也称之为长鳍金枪鱼,并且像“东方狐鲣(*bonneatoes*),它们中最大的一种我们中的大多数人都见过”(Log, 1779年1月5日)。此外,埃利斯还注释说,能获得长鳍金枪鱼的地方只有南点(South Point),或如他所说的,“只是一座小镇,地处荒凉,距离东角不远。在A'tou'wi[考爱岛]和O'neehoa[尼伊豪]”地区,除了这里,其他地方没有任何海鱼卖(Ellis 1782, 2: 144)。这又让我们想到阿希仪式,因为南部海岸的捕长鳍金枪鱼活动特别频繁,而南点的居民区就是头人们的一个季节性的捕鱼营地,修建在古老的熔岩流的东端(Titcomb 1972: 521)。埃利斯还甚至施恩于我们,他记录下那天带上船的鱼的确切数目是7条;鉴于我们所知——基于相似的*ōpelu*或鲐鱼仪式(K. Kamakau 1919—1920: 32)——把鱼季中第一次捕鱼所获,在仪式上献给神灵的数目就是7。

马洛写道,在玛卡希基神灵出现前的那几天里(1778年可能是12月14日),人们正在准备宴饮食物。那些特别的食物包括“准备椰子拌芋头或面包果的*kulolo*, [以及]甜甜的面包果布丁,叫做*pepeice*”(Malo 1951: 143)。确实如此,埃利斯再次讲述在11月30日靠近毛伊岛的地方获得“沼泽面包果的布丁”,以及12月2日靠近夏威夷岛的地方再次获得布丁(Ellis 1782, 2: 17, 74)。然后的交易物出现了小猪,总是小猪:作为献给罗诺的祭品或许在仪式上是正确的,但却无法赢得英国人高度的评价。英国人想要大猪,他们费了番功夫去让夏威夷人明了他们更实际的偏好(Cook and King 1784, 2: 544)。12月13日,决心号得到了130至150头猪(Trevenan Log, 14 Dec 1779);12月23日又再次得到163头猪(Bayly MSb, 23 Dec)。作为罗诺无穷的躯体

中最重要的一种,猪也是当玛卡希基神像在各区巡游时献上的贡品之一(K. Kamakau 1919—1920: 42, Anonymous of Kohala 1916—1917: 204; S. Kamakau 1964: 21)。事实上,玛卡希基期间食用猪肉的规则说明了季节所具宇宙关系的一种烹饪法则。尽管罗诺的祭司们以及在某些时候的老百姓会对猪肉大快朵颐,但除了少数场合,猪肉对于国王们和阿利伊是禁止食用的。只要罗诺占有着王国,对国王的禁止就是适宜的,只有当国王在玛卡希基结束时仪式性的恢复享用猪肉才暗示他与神灵的结合。莱迪亚德并非库克的年代记者中最可靠的一个,但他确实在1779年1月底注意到,卡拉尼奥普拒绝吃猪肉。<sup>[26]</sup>事实上,如果我们设想,12月玛卡希基的日期正确的话,国王在库克逗留期间的许多所作所为就变得可以理解了。

我们知道,卡拉尼奥普在1778年11月末突然停止了在毛伊岛的战斗,这是与即将来临的罗诺禁忌相一致的(12月14日开始罗诺禁忌,而这在11月玛卡希基中并不正确)。11月30日,他登上了库克的船。但随后出现了一种王室行动的模式,或者说是没有行动的模式,考虑到库克的出现所包含的意义——如果这并非就是罗诺来临之季节的话,那么那种王室行动的模式似乎就很奇怪了。库克于1月17日就停泊在凯阿拉凯夸,而卡拉尼奥普反而直到25日才抵达;英国人自从离开毛伊岛后也就未见到他。但从温哥华(Vancouver)在1793年和1794年中与卡梅哈梅哈的经历中了解到玛卡希基期间国王移动的规则:直到经过特定的净化仪式,国王才能离开他举行玛卡希基的地方。马洛讨论了这些仪式。仪式在玛卡利伊月26日和27日举行,包括由国王进行的特定仪式性结构的献祭,“目的是在他恢复其宗教仪式之前,净化自身以远离所沉迷的享乐”(Malo 1951: 152)。玛卡利伊月26日至27日相当于1779年1月14日



至 15 日,或国王出现在凯阿拉凯夸的前 10 天。现在,根据爱默生(Emerson)的笔记和平常的仪式活动,瓦莱里(Valeri 1985: 227)下结论说,王室净化仪式要持续 10 天这样一个仪式时期或 *anahulu*——确切地就是一直到 1779 年 1 月 24 日或 25 日。这里,库克的资料中说,凯阿拉凯夸的地方权威机构准确地预言了国王回来的日期,结果完全正确。只有从仪式规则中,我们才能期望这一种准确性。例如,爱德加确实预测过;1 月 21 日他被告知国王将于 4 天后回来(Log, 22 Jan. 1779[下午 = 1 月 21 日];参看 Roberts Log, 20 Jan. 1779)。他确实预测对了。

但已经到达凯阿拉凯夸的库克受到了即使不是王室待遇的欢迎,也肯定是非常隆重的欢迎。这或许是给予一个欧洲人在太平洋“航海发现”中最慷慨的接待(Brossard 1966: 281)。岸上的人肯定在岛上跟随着船队的行程,因为当他们抵达凯阿拉凯夸时,至少有一万人到场,数倍于平时的人口。随后库克登陆时,他被 4 名头前带路及带着禁忌旗帜的男子称为“Orono”(罗诺)。在这一时刻,金中尉注意到,“库克船长在 Owhyhee 土著中通常都被用[那个]名字来称呼”(Cook and King 1784, 3: 5n)。因为“Owhyhee”对于英国人特指夏威夷岛,金的陈述就与豪佬和夏威夷人的报告相同,即库克抵达凯阿拉凯夸之前就已经众所周知地被视为“罗诺”了,(依我们所知)确切地讲,要从他出现在毛伊岛那一刻开始。

库克的到达带有一些神灵显灵的性质。这有助于解释英国人进入海湾后目睹的喧闹场面。“在深 17 英寻的黑色沙滩上下锚”,海军士官生里乌的(1 月 17 日)日记写道,“处在无数的独木舟中间,舟中的人们都在唱歌,无比地欢乐”。简直是大混乱,数百艘独木舟填满了海湾的水面——年代记作者们试图数清楚,500 是他们给出的最低数字——同时大群的人在游泳,两边

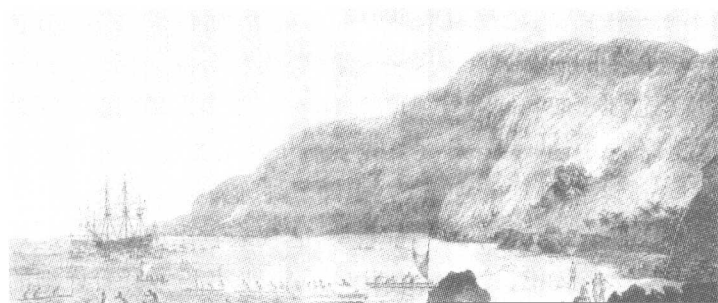
“整个海湾的岸上也全是人”(Beaglehole 1967: 491)。库克提到,看不到一件武器,相反独木舟中都满载猪、面包果、甘薯、甘蔗糖——岛上的所有物产。医生威廉姆·埃利斯说,妇女们“似乎尤其焦急地想向我们献身”(1782, 1:86)。很多人攀到船上来就很好地说明了这一点。于是无论在水中还是船上,独木舟还是岸上,人们载歌载舞,尖叫鼓掌、上蹿下跳。他们都兴高采烈。<sup>[27]</sup>

这意味着什么? 每件事都表明,它代表着欢迎罗诺——这就是这一天的传说,19 世纪历史学家 S.M. 卡玛考有着详细的叙述:

当库克船长出现时,他们宣称他的名字肯定叫罗诺,因为凯阿拉凯夸是神灵成神之前的家园,自古以来就相信他去了卡希基,但还会回来。他们欣喜万分,越发相信这些都是罗诺禁忌的日子[即玛卡希基]。他们幸福无比;他们欢喜雀跃:“现在我们的骸骨活了;现在 *aumakua* [祖灵] 回来了。在他禁忌的日子里,他已经回来啦!”这是一个巨大的错误。他是一个有着长尾巴的神灵,一只蝎子,一个杀人者。多么遗憾! 但他们相信他,并呼喊:“罗诺是神灵! 罗诺是神灵!”(Kamakau 1961: 98—99)<sup>[28]</sup>

### 凯阿拉凯夸: 1779 年 1 月 17 日—2 月 4 日

决心号和发现号停泊在海湾的两座村庄之间,卡阿瓦洛亚在北岬而凯阿拉凯夸在南边(图 1.2, 地图 1.3)。一座陡峭的悬崖直抵岸边,分开了两座村庄。这两座村庄在政治上的特点也是不同的,一座是头人性的,另一座是祭司性的。凯阿拉凯夸的字面意思是“神灵的道路”,希基奥大神庙就坐落在这里,罗诺神像传统上的玛卡希基巡游的起点也在这里。这个村庄是一个由



一群罗诺祭司们组成的家,他们管理着希基奥神庙,还有一座独特的神庙或罗诺之屋(*Hale o Lono*)。相反,卡阿瓦洛亚是夏威夷岛西南部科纳(Kona)区掌权头人们的村庄。这里居住着强悍的莫阿纳(Moana)人,以作为国王的战争头领而著名,现在由一个凯库豪皮奥(Kekuhaupi'o)领导着。不久,卡阿瓦洛亚自己的头人凯阿韦阿黑鲁(Keaweaheulu)就会作为征服者卡梅哈梅哈的亲信而名声大噪。当夏威夷岛的国王卡拉尼奥普于1月25日来到海湾时,他与凯阿韦阿黑鲁住在一起。实际上所有的武士都跟随国王从毛伊岛返回,其中500人住在卡阿瓦洛亚。但同样随国王返回的老祭司卡奥奥,罗诺团体的头——英国人称呼他“主教”——他去凯阿拉凯夸与他的宗教同伴们住在一起。(卡奥奥治理着凯阿拉凯夸所处的那个 *ahupua'a* 或区,并为到内陆作短途旅行的一队队英国人提供向导和一张通行证。)当然,卡阿瓦洛亚也有自己的神庙和祭司,但村庄是由阿利伊(头人们)掌管的,并且在库克访问期间表现出一个军营的特点;而凯阿拉凯夸主要是一个仪式的中心,尤其是奉献给罗诺并在那些罗诺祭司组成的“常委会”(regular society)的控制之下(Cook and King 1784, 3: 159)。然而,英国人会很快发现,分别住在卡阿瓦洛亚和凯阿拉凯夸的“世俗集团与祭司集团之间持续不断的派别纠纷”明显地存在着(Clerke in Beaglehole 1967: 543)。

第一天来到决心号并把库克船长带上岸到凯阿拉凯夸的希基奥神庙的那个人物足够明显地来自卡阿瓦洛亚。“科亚(Koah)”是一位老祭司,也曾是一名出色的武士。他是国王的人,而非凯阿拉凯夸罗诺祭司中的一员。当卡拉尼奥普迟几天到达时,科亚赶去侍候他;并且在库克死后,同一个科亚代表国王这一派的主要谈判者与英国人谈判。事实上,那些罗

诺祭司们并不信任他而且憎恨他(Cook and King 1784, 3: 69 及全篇各处; Beaglehole 1967: 543; Edgar Log, 16 Feb 1779; Law Log, 16 Feb 1779)。但总而言之, 科亚在第一天引导库克通过那些特定的欢迎罗诺的仪式是恰当的。因为按照对玛卡希基的经典描述, 当神灵巡游归来时, 国王要进入神庙(卢阿基尼)去欢迎他并敬献一头猪(K. kamakau 1919—1920: 44—45; Malo 1951: 150)。

当然, 这是原定罗诺返回日子之后的第 13 天。<sup>[29]</sup>而国王本人却不在场。但科亚, 从他登上决心号就开始把库克建构成玛卡希基神像的形象。科亚首先用一块红色树皮布裹在库克身上, 然后他退后几步并献给库克一头小猪, 伴着动作还有一段长长的诵辞。这行为, 按金中尉的观察, 确实近似于夏威夷向他们的“偶像”献祭的方式:

我们停留 Owhyhee 期间, 这个仪式被不断地[向库克]重复着, 而从各种情况来看, 我们觉得这是一种宗教崇拜。我们发现他们的那些偶像都用红布装扮, 用与对待库克船长相同的方式来对待; 并且一头小猪是他们通常献给 *Eatoos* [阿夸, “神灵”] 的祭品。他们的演说辞或祈祷也是如此地流畅和绵绵不绝, 这表明这些是依照某些仪式文本来进行的。(Cook and King 1784, 3: 5)

金中尉的观察和卡阿瓦洛亚当地老一辈夏威夷人的回忆是相同的, 如威廉姆·埃利斯神父在 1821 年的记述:

库克船长刚抵达, 就被当作罗诺神回来了而四处传开; 祭司们给他穿上只用于神的神圣的布, 引导他到达他们的神庙, 敬献动物以求他的青睐, 而且当他走过村落的时候, 人们要匍匐在他的面前。(Ellis 1833, 4: 104)<sup>[30]</sup>

用树皮布把库克裹起来确实是一种偶像化的标志, 因为

它意味着向人和物的献祭,而这些人 and 物被视为神圣的种种化身(Valeri 1985: 300—302)。库克已经在这样用树皮布来裹人的做法与一些他先前访问考爱岛时被宗教性地区别开的事物之间建立了联系,这是当地把庙宇神像、神庙塔——阿努乌(*anu'u*),与神交流的一种方式——以及他本人都如此这般打扮的结果。讲到怀梅阿一座大庙中的塔的时候,库克写道:

其中一些部分是,或者被盖一种非常薄的浅灰色的布,这种布看来是出于宗教和仪式的目的而献祭的,很多都与这座莫莱(Morai)[塔希提语“神庙”]有关,而且我第一次登陆时也不由分说地被用布裹在身上。(Beaglehole 1967: 270; 参看 271)。

于是通过不可见(或部分看得见)和抽象的处理,一个人或一尊神像变成了神灵显现的现实化(realization),正如裹或绑暗示了人类对神圣力量的占有和驯化。抵达凯阿拉凯夸的第一天,库克不仅两次被用树皮布包裹起来,而且融合在希基奥神庙的仪式中,英国人再次称此为“敬慕”(adoration),而夏威夷人回忆作“祭拜”(worship)<sup>[31]</sup>。库克好像真的被变容了似的,他日记最后讲述科亚护送他参加这些仪式:“下午,我上岸去观光,陪同的有Touahah[科亚,ko'a'a],帕莱阿(Parea),金先生及其他人;我们一上岸,Touahah就牵着我的手引我到一座大莫莱[希基奥],其他绅士们随着帕莱阿以及四五个土著在后跟随。”(Beaglehole 1967: 491)

库克没有提到四个带着禁忌旗帜的男子,他们是在岸上遇到的,并带路前往神庙。金先生记录了这些护送者喊出的片言只字,这位英国人可以辨别出“O Lono”的名字——听到这个名字,一路上的夏威夷人都纷纷逃向附近的房屋或是匍匐在地上

附录6  
被包裹的  
库克

在神庙中,库克经历了一系列复杂的仪式,仪式包含四段不同的情节。虽然似乎有理由表明,这个典礼中的某些仪式只是这一场合的即兴安排,但至少有两个情节与玛卡希基的那些仪式非常相像,都与迎接罗诺神像有关。事实上,典礼一开始的时候看上去就像在重复国王敬献牺牲给巡游返回后的神灵。库克被领到主神像前的祭台(offering stage)。一头猪早在这里摆放多时,而且正在腐烂掉。即使如此,剩余部分再次敬献给库克船长。把库克带到献祭场后,科亚“撕开大猪,举着它朝向库克;随即向他作一番冗长的献辞,说得又急又快,随后让大猪摔在了地上”(Cook and King 1784, 3: 7)。请注意,在这一与该时间相适宜的欢迎仪式中,在国王与神灵的混战(卡利伊)之后,国王要敬献一头猪作为牺牲,向罗诺的包容形式,罗诺努亚凯阿(Lononuiakea)祈祷:“这是献给你那因巡游我们的土地而劳累的双脚,以及回来照看我和我们的[kaua, 双重包含的]土地”(K. Kamakau 1919—1920: 44—45)。也要注意,库克刚刚结束了一个接近完成的环夏威夷岛航行,而且由一个国王的人敬献了一头猪(卡拉尼奥普未在场)。因此,这就是那些经典记录中记述的1779年的“发臭的大猪”吗?按照12月玛卡希基,一头猪将于玛卡利伊月16日作为牺牲献给罗诺,或者说要在科亚把腐烂的牲畜献给库克船长之前的两星期之内。

下一个仪式情节发生在阿努乌塔,即神庙后部搭建的一个摇摇晃晃的脚手架似的平台,与神灵的交流就是通过它。科亚把库克带到塔上,他们都是爬上去的。当他们终于摇摇晃晃地爬到高处歇下时,由罗诺祭司凯利凯阿(Keli'ikea)带领的一个10人队带着一大块红树皮布和一头大猪进来了。队伍停下来并匍匐在地上。凯利凯阿把树皮布递给科亚,科亚接着把它裹

在库克身上。然后,罗诺祭司从下面把猪递给科亚,而且,当库克一直在高处“处在这种尴尬境地”时,两个祭司“开始了他们的仪式,有时一起唱,而有时轮流唱”。这持续了“一个相当长的时间”,之后科亚让猪掉下来,并与库克一起下得塔来(Cook and King 1784, 3:7)。金在自己的日记中还补充说,祭司“多次表现出质问的样子”(Beaglehole 1967: 505)。

这段关于库克高高地处于神庙塔上的情节,已经证明了具有宽广的诠释空间。主要的问题在于,库克是献祭的牺牲者(通过科亚的中介成为献祭的牺牲者)还是受益者(神灵)。尽管从祭司们与他们相对的地位之间的对话来看,后者看起来似乎有理,但不该忘记,罗诺在其巡游的末期进入神庙也就是他仪式优势的终结。或者至少是终结的开始。当在岸上的战斗中重夺统治权之后(卡利伊),国王本人从此将逐步地重新安排对库的祭祀。国王本人与库是等同的。然而,在年度的仪式周期中,库的这种优势是重新建立罗诺祭祀(在农业和治疗的仪式中)之可能性的条件。因此瓦莱里的替代性诠释是有其可能性的,也就是说,库克在这里是库努亚凯阿(Kūnuiākea, 库的包容形式)献祭的牺牲,这是他自己被仪式性地认作罗诺玛夸的开端。<sup>[32]</sup>

从对库的承认到献祭罗诺的序列,肯定是希基奥最后两段情节中所必需的,尽管与库有关的部分还很模糊。从塔上下来后,科亚带着库克船长来到献祭平台周围半环形的神像群面前。金中尉在他的日记中描述了这段情节:

科亚带着他[库克]来到各种神像面前,除了位于中央的那尊神像[代表库努亚凯阿,库的包容形式],他对其他每一尊神像都喃喃有语,但却用一种滑稽和无礼的腔调;唯有中央这尊神像覆盖着布[在官方的《航海记》中是红布],并且只有3英尺高,而其余神像都是6英尺;科亚匍匐在这尊神像



前,随后吻了它(kiss'd),并希望船长也这样做,船长很被动,容许了科亚为他选择做的事。(Beaglehole 1967: 505—506)

尽管这毫无疑问是表达对库的敬意,其中的描述还是非常地模棱两可,金在文本中的逗号使得库克是否仅仅“吻”了神像或者同时也像科亚那样匍匐在它面前变得难以确定。在金交给官方报告的其他唯一现存的描述中也存在同样的问题:“他[科亚]匍匐在这尊神像前,而且吻它,并希望库克船长也照着做;库克容忍自己在科亚的指挥下完成了整个典礼”(Cook and King 1784, 3: 8)。因此,除非发现新的文本,我们将永远无法知道到底发生了什么。学者们用两种方法来解释金的文字。例如,瓦莱里·康纳(Conner)和米勒(Miller)只提及库克吻了神像(Valeri 1991: 134; Conner and Miller 1978: 129)。其他人,包括我自己,读后则认为库克同样也匍匐在地上(Sahlins 1985a: 121; Besant 1890: 149—150; Brossard 1966: 29)。这问题或许没有任何重大意义,除了奥贝赛克拉所作的许多想象,即库克匍匐在一尊夏威夷神像前的举动使自己蒙受耻辱,而这在导致他死亡的非理性行为中起了重要作用(见后文,附录 14)。但这是一个永远扯不清的问题。此外,夏威夷方式的“吻”只是在吸气时用鼻子贴触另一个人的鼻子或脸颊,于是我们都知道,库克只是对着神像抽鼻子。

然而,对于希基奥那天最后的且最长的仪式,几乎可以完全确定。它无疑是一个哈奈普(hānaipū)的展演,即在神灵巡游路线上由重要人物主持对罗诺的仪式性“喂食”(feeding)或接待。库克事实上成为一个偶像化(idolized)的人。金中尉和科亚托住他的手臂向外展开,这样他就成了罗诺玛夸的十字形玛卡希基神像的一种活的形式。以这种姿势,库克完成了一系列的固定仪式,这些仪式在确切的细节上都与关于玛卡希基的夏威夷记录中所描述的哈奈普仪式相一致(Kelou Kamakau 1919—1920:

40—43; John Papa li 1959: 73—75; Malo 1951: 147—148)。除了模仿玛卡希基的形象外,相同之处还有特定的合唱方式的对话,敬献的特殊食物,敬献卡瓦酒(kava),用嚼碎的椰子涂在罗诺身上以及给神像喂食(即举神像的人,在1779年举神像的则是英国人)。我把金中尉对希基奥情节的记录和广为接受的关于哈奈普的文本放在下面以供对照:

现在我们被带到空地的中央,那是10或12平方英尺的空间,比周围的空地低了3英尺[。]一边有两尊木制神像;船长坐在两尊神像之间;科亚托起他的一只手臂,同时也要求我托起他的另一手臂。就在这时,印第安人的第二支队伍带着拔过毛的大猪、面包果、甘薯、大香蕉、加了 kin-keeah 的布丁椰子顶在头上,向我们走来。科亚手捧着猪,脸朝着船长,他以一种非常急促的腔调不断重复一些献辞或祈祷,其他人应和着他,他自己的语句变得越来越短,到最后他一次只重复两或三个词,而众人反复应和 Erono 这个词。当这次敬献结束后,我猜想这样持续了近一刻钟,印第安人在我们前面坐下,开始切碎大猪,剥蔬菜,打碎椰子;同时其他人正忙着用他们在其他岛上采用的相同办法即嚼碎它来调制 Yava。椰仁由凯

而且,当长神到达国王的地方时,国王为该神准备了一顿膳食。随从们在短时间内要接受约束。当神灵被带出国王的房屋时,国王凝视着它,双眼噙满了泪花,并为他爱戴的神灵哭泣起来。然后国王和屋里所有的人大声喊道:“敬畏您, O Lono”;而随从们代神灵的问候回答道:“这是我的?”他们接着回答:“O Lono,这是国王对您的问候[aloha]。”在外边的人就回答:“这是罗诺对陛下的问候[aloha]。”随后,神灵及其随从进入国王的房屋,同时随行的祭司开始祈祷,国王的祭司们也跟着做。然后,国王敬献神灵一串项链,把它挂在神灵的脖子上。国王接着喂那个举偶像的人,他是神像的嘴,他吃猪肉、uhau、芋头、椰子布丁以及卡瓦酒(awa)。这一仪式被称作哈奈普。

这之后,神灵到外边接受

利凯阿咀嚼,并包在一块布里,他用包着的椰仁去擦船长的脸,头,双手,手臂和肩膀。贝利(Bayley)先生和我也一样被擦过,帕莱阿(Pareea)和科亚也被碰触过。这两人现在坚持要用大猪来塞饱我们了,但要在[品尝]卡瓦酒之后;我不反对吃那头帕莱阿举着的大猪,但船长回忆当他拿着腐烂的大猪时,科亚主持的那些仪式都不能让他吞下一口,甚至当老人们非常礼貌地替他咀嚼过之后也不能。(Beaglehole 1967: 506)

所有祭祀它的头人们的哈奈普,神灵并不吃他们的猪肉,但举神像的人吃;他是它的嘴巴,他帮它吃那些食物。(K. Kamakau 1919—1920:40—43)

当节目还在继续时,*akua loa*(长神)被带到了一道围墙的大门口,围墙里面是一位尼奥皮奥(ni' aupi'o)级别的头人的房子……。举着神像的人说,“有礼了”。围墙内的那些人回答说,“欢迎,欢迎您,O Lono”。随后举神像的人走进并站在靠近门口的地方,有人递给他一种嚼碎的椰子制成的油膏,束成一包以备用棍子涂油,同时还说着,“O Lono,现在请您涂油”;但真正的涂油是由屋内的一个人来完成的。

与此同时,食物已经为木制神像准备好了,将由举它的人享用。食物有一杯'*awa*[卡瓦酒]和用来去除其苦味的香蕉或甘蔗糖,以及'*a' aho*,一种椰子和 *pia*[葛粉]淀粉制成的布丁,经滚烫的石头加热后变厚。这种食物被放在 *ti* 的叶子上,最后才吃。然后会献上半片精心烹制的猪肉和一些芋头做的食物(*poi*)。头人亲手喂举神像的人,这样举神像者的手就不用

碰任何食物。这样喂完神灵后,举神像者就准备出发了,于是说,“再见,‘歌朋友们’”。房屋中的那些人就回答,“再见,O Lono”。然后所有人都离开头人的神庙来到开阔地带,等待尼奥皮奥级别的女头人来向神灵敬献她的礼物。(G 1959: 73-76)<sup>[33]</sup>

哈奈普典礼在以后的数天中不止一次地重演,1月19日在凯阿拉凯夸的罗诺神庙中的仪式只是其开始——仪式中库克不得不再次经历了向两边伸展手臂(Burney MSb, 1779年1月18日—19日; Cook and King 1784, 3: 15)。在萨姆韦尔的理解中,库克由此“被[罗诺祭司们]授予了Orono[罗诺]的头衔和高位,这是那些印第安人中最高的等级,并且是受到他们景仰且带有某些神性的一种身份”(Beaglehole 1967: 1161—1162)。按照萨姆韦尔的说法,1月19日在凯阿拉凯夸的典礼之后,两位祭司引导这位罗诺到了5英里远的一个地方,他在那里又得到了同样的荣誉。我们基本上可以有理由来假定,这里就是凯阿韦之屋(Hale o Keawe),位于霍瑙瑙(Honaunau)保存王室祖先遗物的神庙。下面是萨姆韦尔对1月19日仪式的描述:

这些人对库克船长给予极大的关注,对他的身份(Station)和品质(Quality)给予极高的赞誉,这得力于他与印第安人打交道中使用的良策,而这良策在为他赢得友谊和敬重方面无往不利。今天,祭司们举行了一个典礼,库克被授予了Orono的头衔和高位,这是那些印第安人中最高的等级,并且是受到他们景仰且带有某些神性的一种身份;这一幕是在紧靠Ohekeew[希基奥神庙]的一片椰树林中发生

的,在一座他们称之为“Ehare no Orono”[罗诺之屋]或 Orono 神庙的神圣建筑前面。库克船长在其他三位绅士的陪同下,坐在一尊构造简陋的偶像脚下的一小堆石头上,偶像周围钉着许多破布及腐烂的水果,其他绅士坐在他的一旁,他的前面坐着几个祭司,后面则是许多仆从和一头烤过的大猪。一开始似乎是一个主祭司的人抓住了一头小猪的后腿,用它的头撞击地面,然后,执之于火上,也不翻转猪身,直至它断气。然后,他就把猪放在库克船长的脚下,并把自己的脚也踩上去,同时唱起一首歌,除了那些正忙于切开大烤猪的仆从外,许多人都一同合唱。主持者已经包好了一些在一块干净的坚硬石灰岩上捣碎的椰果肉,并把它涂到库克船长的头、双手和双脚上,本来还要涂他的衣服(Cloaths),经他请求而作罢。主持者也把椰果肉涂到其他绅士的头上。歌曲总是这样,进行中不时为祭司的简短献辞打断,有时跟在祭司后面反复吟唱,其他时候也有低级祭司和仆从们以简短的应和来表示赞同。在主祭司用手指扶着库克时,一位祭司起身作了一通训斥性的讲话。这以后祭司们就围着烤猪去吃饭了;吃完后祭司们就散了,只留下两位祭司带着库克船长到岛上另一个距此 5 英里的地方,那里正在举行这样的另一场典礼。在他们去那边的路上,一个报信人唱着歌走在他们前面,当他们经过时,上千人匍匐在地,把手覆在他们脸上,似乎看到他们就会冒犯或亵渎神灵一样。(Beaglehole 1967: 1161—1162)

我们只需补充其他记录中提到这种展演中的一些细节,这些细节也是与古典的哈奈普仪式相一致的。在罗诺之屋典礼的第一部分中,金中尉再一次支起了库克的手臂(Beaglehole 1967: 510)——正好像后一部分中,按照萨姆韦尔的陈述,“主祭司”

(可能是凯利凯阿)“用手指”扶着库克。伯尼记录了用猪肉真实地喂库克的情形:“第一口是祭司嚼过后喂到库克船长嘴里的”(Burney MSb, 19 Jan 1779)。诸多细节可以断定库克被待为神灵(God is in such details)——说得更具体些,罗诺玛夸就是这样的。

我再一次离开主题,来思考奥贝赛克拉对哈奈普或库克船长仪式性“喂食”的处理。这是作为一个例子来说明,一种对“土著”信仰的民俗学感觉是如何替代相关的夏威夷民族志方法,来制作一种洋泾浜的人类学——同时也是一种伪历史。作为一个先行步骤,这一方案必然或多或少地降低民族志的价值。就奥贝赛克拉的情况而言,他轻易地忽略了已出版的报告,包括上面重新列出的英文和夏威夷语文本的平行纵列的安排,它们都表明了库克经历了习惯上对玛卡希基神像的接待(Sahlins 1989: 400—403, 1981: 21)。人们可能认为这样的论证如此重要以致需要一些驳斥,或者至少是明晰的辨别。但奥贝赛克拉并没有这样来讨论哈奈普或它在1月17日和19日仪式中特定的相同之处,更不要说指引他的读者去查阅相关资料的来源。更甚的是,他以下面的方式提出问题而没有注解:“萨林斯,应该指出的是,对这一仪式与玛卡希基日程表的断言(predications)[原文如此]之间的吻合合作了一个精致的逐项的描述”(Ob. 82;未引参考文献)。<sup>[34]</sup>

采用了清除夏威夷人习俗的方法,奥贝赛克拉发现自己可以用混合了常识性现实主义与某种通俗土著主义的概念来自由地诠释各种历史事件。他向我们提供了某种西方版本的“土著”如何真正地思考——其中一个主要条件(以及优点)是,他们不应该把库克视为罗诺的化身。与罗诺玛夸的哈奈普无关,库克反而是“加封仪式”的对象,在仪式中他以罗诺的名义成为一位禁忌程度高的头人——不是罗诺神,罗诺神因此反而成了库克

的“保护神”(Ob. 82—87)。奥贝赛克拉也正确地怀疑夏威夷人是否有这类的加封仪式;但是他假设他们为这一场合发明了一个这样的加封仪式(Ob. 217n. 61)。<sup>[35]</sup>这一场合明显是奥贝赛克拉用来为夏威夷人思考的客观性辩护的,以此来反对表示他们崇拜白人的帝国主义者的神话。相应地,他们赠予库克具有“神圣品质”的地位(Ob. 86)。姑且把对库克神性的这种“似乎合理的替代”置于一旁,来看看把哈奈普翻译成民俗人类学所采用的另一种间接的(且没有资料证明的)影射:

萨林斯认为,库克的双臂被科亚和金支起这一仪式行为试图模仿代表罗诺的横杆。这很不合情理:如果库克本身就是罗诺神,要他模仿他自己作为娱乐之神时的形象,就显得很奇怪了。举起手臂是夏威夷岛上祈祷时标准的姿势。库克自然不知道这个姿势,因此他被教着向夏威夷的神灵祈祷,祭司们为他念“献辞或祈祷”。库克就根据罗诺神而取名罗诺,借一个并不严格地适用于夏威夷岛的字眼来说,罗诺就成为库克的某种“保护神”。(Ob. 85)

请注意:“很奇怪”这种援引自常识中的说法。当然,要求库克模仿罗诺的玛卡希基神像之所以很奇怪——玛卡希基神像具有罗诺玛夸(“罗诺父”)的资格,不像那种以一些单独的神像出现的娱乐神灵(*akua pā'ani*)——仅仅是基于一种同样对夏威夷人的观念一无所知的天真的观念,即“库克本身就是神灵罗诺”。库克乃是神灵的一个活生生的化身:并非你们那种惯例上的玛卡希基神像——而他本身比玛卡希基神像一点都不少。于是这不仅证实了这种本土理性(indigenous rationality)的灵活性,即他们把库克改造成他们自身观念中的感性形式,也证实了夏威夷人的经验理由。这就是手臂水平向外伸展的缘由。从库克的姿势是“标准的祈祷姿势”这一臆设的理由出发,奥贝赛克拉

想象库克是在向夏威夷的神灵们祈祷,但那一臆设的理由是错误的。祈祷的“标准姿势”是,手臂垂直上举超过头顶“指向神灵居住的天堂之所在”(S. Kamakau 1976: 142; Valeri 1985: 321)。除去不大可能的体操(gymnastics)的说法外——至少在罗诺之屋的表演(version)中,我们知道,举库克手臂的人也是坐着的;或者描述中明显地如此暗示——“科亚托起他的一只手臂,同时也要求我托起他的另一手臂”;我们有萨姆韦尔对1月19日哈奈普的陈述,提到在合唱式的对话期间,主祭司用手指托着库克。库克不是上举双臂在做祈祷。再有,一位高级头人以一位神灵命名后就赢得神灵充当“保护神”(与本质上的亲近相反)的假设,就是我所说的通俗土著观。当奥贝赛克拉谈到给贝利先生和金先生涂椰果油时,对夏威夷文化更多的猜测就随之产生了:

如果像在玛卡希基中那样(如萨林斯所想)重复以椰果油涂抹罗诺神像的话,那么就很奇怪了,金和贝利也被认为是罗诺的化身! 刚描述的仪式用的是尚未咀嚼过的椰果仁——我猜想是代表生育力的奶汁(milky sap)。萨林斯认为库克被涂的是油的观点,当然是西方把伟大探险家予以圣徒化的一个继续。典礼的高潮,即科亚祭司用罗诺祝福过的食物和卡瓦酒喂这三个英国人,表明英国人在某种意义上是作为夏威夷神灵们的孩子再生出来。加封典礼可能具有把战神库的马那赋予库克的效果。因为夏威夷头人们确实拥有这些“神圣品质”,把这些品质传给英国头人对他们就是非常自然不过的事,尤其在上文中勾勒过的政治动机的情境下。詹姆斯·金在他的官方日志中,回忆起人们告诉他说,希基奥的小神像是库神的,而且“它是 Terreoboo[卡拉尼奥普]的神灵;并且他[库]也入住在我们身体内”。因而完全可能,加封仪式有助于达成这种“入住”,既包括库克



也包括其他在场的绅士,从而将他们转变成夏威夷头人,尽管各自拥有不同等级的仪式地位和马那。(Ob. 86)

从这一段中人们可以发现,奥贝赛克拉对夏威夷人把豪佬船长当作一个夏威夷神灵的化身(actualization)来欢迎这一谣言的否认,是如何深深地印上堂吉诃德式幻想的烙印。根本不是那么回事。库克只是简单地被赋予一位拥有匍匐禁忌的头人这样一种夏威夷角色(罗诺),被赋予那些拥有“神圣血统”的人所拥有的特权(Ob. 191)。并且在夏威夷人眼中,库克不仅拥有“神圣品质”,而且神灵还“入住在他体内”,“加封仪式”有助于完成这一入住。并且,由此而入住库克船长体内的乃是库神,而非傲慢的人类学所假定的罗诺。这样也有助于解释为什么一个月后,库克死后,夏威夷人会把这位英国人作为一个“真神”来祭祀(Ob. 91)。再有,这一段落表明,民族志方面的曲解和失真必须用奥贝赛克拉的主题进行挽救性的诠释,奥贝赛克拉的主题即夏威夷人太具实践性和经验性以致无法把库克船长视为他们自己神灵中的一员。当我说歪曲等于一种“洋泾浜人类学”时,我是指那些歪曲具有有意伪造的特性,基于一种一般性的原始主义基础之上,就像芬尼莫尔(Fenimore)的库珀(Cooper)印第安人那样。这些歪曲乞求于一种共同的、平均的“土著”思想的大众化感觉。但高高的松树林中那棵弯弯的树已经提出了异议(forked tongue)。

“奇怪”应该是人类学智慧的开始,而非使其终结的方法。对于在金中尉和威廉姆·贝利身上涂油,以及对科亚和帕莱阿的触碰(象征性涂油?),即奥贝赛克拉在上段文字中表示感到“奇怪”的这些情节来说,这些出现在库克仪式盛会上的人,就像罗诺随从(train)中出现的其他名人(包括娱乐的神灵)一样。因此,库克受到如此第一等的尊重显得很适当。此外,在哈奈普仪式的木制

神像这一场景中,“仆从们”(attendant people)为神灵表演,举神像者专门为它进食。如果金所写的序言中关于库活在“我们里面”(in us)的只言片语也为奥贝赛克拉所引用的话,詹姆斯·金和天文学家贝利被赋予的尊敬似乎也就没那么奇怪了:

前面已经提到,Orono[罗诺]的头衔及其所有的敬意,都给了库克船长;同样可以肯定,他们一般视我们为高于他们自己的一个种族;而且曾经常说,伟大的 Eatooa[阿夸,“神灵”或“众神”]居住在我们国家。(Cook and King 1784, 3: 159)

按夏威夷人的观念,库克的随从应该包括在他的存在之中,与通过这个仪式,英国人“在某种意义上作为夏威夷众神的孩子再生”相比,前者肯定更不显得奇怪。惟有下面的反讽才堪与这种彻头彻尾的民族志发明相媲美,即如果英国人被变成夏威夷众神的孩子,他们就的确被神化了。反过来,这一反讽只有奥贝赛克拉欲把自己从明显危及其自身观点中抽身的企图可以超过,其观点是夏威夷神灵据说入住在库克船长及其同伴的“体内”。之所以能超过是因为,金中尉提到的夏威夷人并没有说,王室神灵“入住在我们体内”。这是一个错误的引述。官方日志说的是,国王的神灵“也住在我们中间(*amongst*)”(Beaglehole 1967: 62;着重号是笔者所加),而且金中尉自己日记中的相应段落写道,神灵“也与(*with*)我们同住”(Beaglehole 1967: 621;着重号是笔者所加)。但是,根据夏威夷人可能相信他们的神灵居住在豪佬身体内的这样一种可能性,奥贝赛克拉就毫无顾忌地继续为他的错误提供了一个民族志上的合法理由。一种伪造的夏威夷文化就前来救援一个历史编纂学上的疏忽了:所谓的加封仪式——即罗诺的哈奈普——“完全可能”,这“有助于达成[国王神灵]的这种‘入住’,既包括库克也包括其他在场的绅士,而将他们转变成夏威夷头人,

尽管各自拥有不同等级的仪式性地位和马那”(Ob. 86)。总而言之:为了反对库克被接受为本土神灵的化身这一西方“神话”,以及为了支持夏威夷人的经验现实主义,奥贝赛克拉准备捍卫库神居住在英国人体内这一错误的观念。

或者,作为这种洋泾浜人类学的一种替代品,奥贝赛克拉从一种不证自明的常识中发明了夏威夷人的实践,尽管再次以牺牲资料性的描述为代价。让我们来看看报信人的个案,英国人称他为“禁忌人”。他是罗诺祭司中的一员——或主持仪式的罗诺祭司凯利凯阿的手下——被派去陪伴库克。他要在船长前面引路,至少不时还挥动一面禁忌旗,大喊着“罗诺”来告警库克的到来,人们听到后就会立刻伏在地上。金中尉在他对1月17日希基奥发生事件的描述进行的总结中,提供了对禁忌人的一个概要的记录:

在我们留在海湾的余下时间里,库克船长一上岸,这些祭司中的一人就会陪伴着他,走在他的前面,一边通告Orono已经上岸,一边指挥人们自行匍匐在地。这个人在水面上也一直陪着库克,他站在艇首,手执一根棍子,向那些驾独木舟的土著通告库克的临近,土著们见此立即抛开桨,面朝下躺倒,直到库克过去后。只要库克停留在天文台[在希基奥,对老百姓是禁忌],Kaireekaa[凯利凯阿]和他的弟兄们立刻端着大猪、椰果和面包果出现,并像往常一样庄重地敬献上来。正是在这些场合,一些低级头人不断地要求获准向Orono作一次献祭。当被获准时,他们就自己献上大猪,脸上一般都带有明显的恐惧之态;其间凯利凯阿和祭司们唱着他们惯常的圣歌。(Cook and King 1784, 3: 14)

萨姆韦尔和莱迪亚德用相同的字眼提到了禁忌人的职责。<sup>[36]</sup>但奥贝赛克拉仍然困惑于赋予“罗诺”的这些尊敬,断言

报信人实际上是库克的礼仪导师,某种教练(handler)。按他的说法,并非在公共场所宣告库克的到来以给予他适当的尊重,禁忌人是为了确保外来者遵守夏威夷的习俗而对他进行谆谆教导的:

这里,与汤加一样,禁忌人或报信者到哪里都陪着库克,原因都一样:夏威夷人知道库克不了解他们的习俗,而禁忌人就必须保证库克去遵守那些习俗,尤其在神圣的地方。(Ob. 83;也见 88)

或许需要指出的是,在“神圣的地方”恐怕不需要报信人——即重要的神庙(卢阿基尼)——因为老百姓是不被允许进入的。

那么,为什么在文本所提供的证据面前还要如此地设置障碍呢?或许因为奥贝赛克拉主要的辩论把戏是否定性的,如我们一再看到的,其目标就是来质疑。或者,也许更完整地说,他站在反帝国主义的道德高地上来质疑那些“局外”的学者。到头来,奥贝赛克拉一再把提出一种“可能合理的替代观点”的选择权与蔑视文献记录搞混了。这一替代或是某些常识性现实主义,或是一种通俗土著观。但当“可能合理的替代观点”由是乞求于自己的(homemade)理念,同时蔑视又隐匿了土著的习俗时,历史编纂学的问题就由于这类诠释的政治学中包含的道德矛盾而加重了。

返回到凯阿拉凯夸,我们会看到另一种诠释的政治学在起作用,它具有自身的矛盾,尤其表现在夏威夷头人与祭司之间,可能也表现在这些掌权群体与平民百姓之间。<sup>[37]</sup>无需去假设,所有的夏威夷人都一样地信服库克就是罗诺,或更确切些,认为他是“罗诺”对每一个人都意味着同样的东西。至于那些到英国船上与水手们同居的妇女,安提柯(Antigonus)对他自己被奉若神明所说的那句名言恐怕更为合适:“那不是我的贴身仆人对我

的看法。”金中尉提到,老人们看到英国人表现出一种特别的热情(Cook and King 1784, 3: 130),这种喜悦并不是全部人都有,尤其那些在祭司的庄园中干活的人,这些庄园都建在凯阿拉凯夸高地上富裕的农业区。祭司的报信人为库克引路并让每一个人听到“罗诺”的呐喊就匍匐在地,并不仅仅表明,夏威夷的掌权者们拥有独一无二的可能性来把他们自己的诠释对象化(objectifying)。他们会运用一整套的结构来支持他们的宇宙论观点,包括对土地和人民的控制,最终造成人们川流不息地献祭——总是以恰当的仪式形式来敬献——给库克,也还送补养给他的随从。无论老百姓在想什么,他们因此而在实践和物质上成为罗诺宗教的进贡者,而凯阿拉凯夸的祭司们则是这一宗教合法的预言家。

通过夏威夷的权威将各种诠释加以正常化(normalization)值得加以强调。因为历史文献中明显存在的那些社会性的不同看法都难以详尽无遗地论述不确定和困惑之处,更不用说不一致的地方,而这多半表明了夏威夷人对库克的最初理解。英国人的日记中都记录了1778年1月的第一次接触中考爱岛人所表现出的“惊奇和诧异”(例如 Beaglehole 1967: 265)。《夏威夷历史》表现了人们对“伫立在海中的奇异事物”的本质进行揣测的相关部分,有人说那是“一座移到海中的森林”(Kahananui 1984: 167)。但这同一个文本也证明了很快介入的对诠释所作的等级性组织方式,如考爱岛的女头人宣布库克是“我们的神灵”,以及罗诺玛夸应该被安抚而非像某些人所希望的与之战斗(同上,168)。因此,“罗诺”的消息传到了在毛伊岛的夏威夷国王的队伍——这观点在爱德加的记录中得到印证,一位头人出来求见“我们的 Arrona”——而且到库克离开夏威夷岛时,他的船已经成了一座漂浮的神庙(同上,171)。最后在凯阿拉凯夸时,祭司

们和国王都以典礼的方式“祭祀”这位罗诺(同上,173)。因此,再一次,即使排除他们看法中一种优先的权威,掌权者们还是独断地促使人们为这一种诠释服务。“有条件的平等(equality in condition)”金先生观察到,“并非这个岛屿的福气”(Beaglehole 1967:605)。

无论夏威夷历史的理论还是实践都未表现出有条件的平等。并非所有的不一致都具有历史性意义。决定库克逗留事件的各种意见的分歧出现在掌权阶层中。这些意见分歧把居住在凯阿拉凯夸和希基奥神庙附近的罗诺祭司们与卡阿瓦洛亚的武士头人们区分开来。英国人在神庙的围地内建了一座观象台和医院,祭司与他们尤其有紧密的接触。这些“在俗人与祭司之间持续的派别矛盾”,自卡拉尼奥普国王带领一大群武士于1月25日到达以来越发地明显。然而,甚至在这之前,那些在希基奥神庙的岸上的英国人已经经历了这种对立——而且他们自己又加重了这种对立:

我们上岸不久就发现,在这些[凯阿拉凯夸的罗诺]祭司、科亚和这个称为 Akona[科纳]区头人的科霍(Koho)之间,存在着重大的差异;Kireekkea[凯利凯阿,罗诺祭司]告诉我们,我们该感激的不是这些人[卡阿瓦洛亚人],而是一位叫 Kao[卡奥奥,罗诺祭司头领]的头人,他将随 Terreeoboo[卡拉尼奥普]而来,卡奥奥让人把所有的补给都送到我们的帐篷。Kireekkea 仍然意识到他的职位卑微,但没有表露他的不满,正因为这样,当船长上岸时通常一旁侍候的两人[科亚或科霍]中的一人,或 Pareea[帕莱阿,也是一个国王的属下, *aikane*],会拿去所有肯定应当给予 Kireekkea 的礼物。Kireekkea 无疑是所有大猪和蔬菜的给予者……我们开始更为强烈地靠近祭司们,他们的行为极其的乐于助人以

及谦卑；然而无论如何也不能冒犯其他的头人，他们在船上指挥那些土著人守秩序时非常有用。（King，见 Beaglehole 1967：510—511）

请注意，头人们主要在船上维持秩序，这与祭司们特别在陆地上为英国人慷慨地提供补给形成了多重反差。<sup>[38]</sup>除了这些慷慨的补给，祭司们也给金中尉带领的岸上队伍一种毫不隐晦的看法，即他们不喜欢卡拉尼奥普以及他的那些头人：

当船长和我们住在岸上时，祭司群体所给予的异乎寻常的关注以及公开的证据，都已经常被提及。然而，祭司们的言谈举止中总会透出对卡拉尼奥普的不满，尽管他们接待他时异常地尊敬；但对卡拉尼奥普的许多头人，他们当着我们的面公开宣称他们的愤恨，但他们在那些头人面前却不敢这样做。（同上，560）

有关这种不满以及祭司们必然靠近英国人的最富戏剧性的证明，会在库克栽在卡阿瓦洛亚头人们的手中之后出现。在随后的敌对之中，凯阿拉凯夸的祭司们仍然忠诚于罗诺的子民。他们每天都送食物到船上，同时还多次警告英国人小心科亚及其卡阿瓦洛亚同伙的口是心非。见习船员罗伯茨对夏威夷人中派系的反应是那些英国日记作者中的典型：

……自从这场与这些人有关的暴怒开始，我们发现他们之间分裂成两个派系。对我们有利的那些哪里[原文如此]祭司在第一次到达 Keree-Obōo 时为库克举行盛大的典礼，他的名字叫 Ka-ōa[卡奥奥]，他的一方，每一[原文如此]毫不动摇并保持忠诚……这天夜里，他们中的两个人冒着生命危险来到了船上，并带来我们不幸的船长的一部分令人伤感的遗体……他们将其同胞[卡阿瓦洛亚人]对付我们的罪恶阴谋告诉了我们，严厉地提醒我们不要对他们抱有

任何信任和希望。(Roberts Log, 16 Feb 1779)

其他记录还专门提到,两个罗诺祭司认真地向豪佬建议“警惕 Britanee[科亚],他们说他们顽固之极,并且会寻找一切机会来摧毁我们”(Anonymous of Mitchell, 1781);或者更普遍的是,他们“提醒我们防范北边镇子那些背信弃义的人”(Watts Proceedings, 16 Feb 1779)。这两个祭司也明白地表示,如果卡阿瓦洛亚的人知道他们与决心号接触,他们会性命难保。<sup>[39]</sup>

在这之前的1月26日,卡拉尼奥普国王和最高的罗诺祭司卡奥奥,共同与库克船长演出了一场复杂的物品与礼节(courtesies)的交换——如萨姆韦尔所称的“国礼场合”(occasion of state)——这表现出这三方在范畴上的差异。<sup>[40]</sup>交换之前举行的一个王室欢迎仪式不同于罗诺进食的哈奈普(尽管也是某种卡梅哈梅哈给予温哥华的仪式的重复)。乘坐大型有帆的独木舟,国王和罗诺祭司们(带有羽毛的神灵)在圣歌的伴奏下,出海环绕英国船只,然后返航在凯阿拉凯登登陆。紧接着是一系列的区分性(diacritical)的交换。卡拉尼奥普站起来,把他自己的羽毛大氅和头盔给库克穿戴上,并在这位英国指挥官的手中放上象征王室身份的飞拂(fly-whisk)徽章。他还在地上铺着五或六件类似的大氅,他的仆从带着四头大猪以及甘蔗糖、椰子和面包果。如果国王按他自己的社会形象把库克表现成一个神圣武士的话,卡奥奥主教就按自己的神庙形象把他表现为一个神圣的库克。在卡奥奥的带领下,罗诺祭司们排着长长的队列,带着大猪、大香蕉以及甘薯走过来。<sup>[41]</sup>官方报告中如有如下描述,卡奥奥

双手捧一块红色[树皮]布,绕在库克船长的肩上,然后以平常的方式敬献给他一头小猪。然后,紧靠着国王给他安排了一个座位,此后凯利凯阿和他的手下开始举行典礼,卡奥奥和头人们都参与了对唱。(Cook and King 1784, 3: 18)



卡拉尼奥普国王也同船长交换了名字,由此再次承认了库克的王室身份。稍后,夏威夷掌权者接受了库克回赠的一件亚麻衬衣和自用的海军用剑。王权标志和角色的反向运动代表统治权在微观宇宙中的转换,这标志着玛卡希基节——其结果是国王包容了罗诺的力量。在与这国礼场合相关的一场交易中,高层祭司单方面地送给库克许多铁手斧,这是他手下的罗诺祭司从对英国人的慷慨好客之道得到的回报中收集来的。如果这再次暗示了王室对罗诺利益的一种占有的话,(以祭司们的利益为代价),这也是历史结构演化中的物质方面的范例。国王和祭司与库克/罗诺各自关系中的差异也包含了实际利益上的对立。

“一件王室的羽毛长袍造就头人,造就一枝初放的花苞,造就一个王室的孩子/夜晚的供奉,白天的供奉:宣布[这]古老的交易,这职责归于祭司。”这几行字摘自一首18世纪庆典上用的圣歌,可以作为“国礼场合”中那些复杂交换的一个极好的标题,它所表达出的差别一直把罗诺祭司与武士头人对待库克的行为区分开来。反映在历史中,这种差别就是,祭司们与英国人交易中表露出来的社会整体感和永恒感,在头人们那里是与他们的世系和自身利益结合在一起的。与罗诺祭司们相反,“在我们所有与[头人们]的交易中”,金先生写道,“我们发现他们十分注意他们的切身利益”(Cook and King 1784, 3: 15)。就暂停铁器贸易时也支持短剑这种象征夏威夷贵族地位的交易而言,英国人也在迎合他们的这些利益,而库克就死在这类铁制的短剑之下。但头人们的利益同样具有危险性,因为他们不时倾向于通过偷盗和诈骗来提升它们。联系到与神灵的关系,他们知晓如何扮演骗子——篡位者神话性和祖先性的原型。头人们与英国人之间的交换模式,机会主义地在贵人理应高尚(*noblesse oblige*)和

偷盗之间交替发生。库克、金、埃利斯以及其他入,自从船队抵达凯阿拉凯夸海湾那天起就开始谈论贵族的罪恶。突然爆发的偷盗行为可以归诸“他们头人的参加和鼓励”:一种波利尼西亚式的冒险社会学(a Polynesian sociology derring-do),它直至库克死亡那天都困扰着这些外来者——库克之死本身也是偷盗发现号上快艇的结果,根据几乎所有的记录可以将此归诸帕莱阿头人。但当时,玛卡希基的政治学全部是武士头人放肆地夺取罗诺的礼物。<sup>[42]</sup>

我们不得不处理某种“并接结构”:一套历史性的关系,它们再生产着传统的文化范畴,并赋予它们超出实用情境的新价值(Sahlins 1981, 1991)。头人、祭司们和英国人全都遵循着他们既有的倾向和兴趣。结果就是形成一个小社会系统,其中充满了联合、对抗——以及一种特定的动力机制。英国人已经卷入到“俗人与僧侣之间”的派系分离生成性(schismogenic)的关系中。在当前的仪式环境和政治环境中,这并不会必然有利于他们。因为,祭司们越将他们自己对象化(objectified)为罗诺一方,他们就越发暗示了库克成为国王的受害者的命运。

罗诺祭司们一方与包括战神库的祭司在内的国王一方之间的对立,数年后在卡赫基利(Kahekili)管辖的瓦胡领地上还产生了一定的回响。波特洛克(Portlock)和迪克逊(Dixon)报告了一篇更直接的对卡赫基利的中伤,这出自一位未透露姓名的瓦胡祭司之口。<sup>[43]</sup>当然,因为卡赫基利是通过征服而统治瓦胡的,会存在一些危险的地方上的怨恨。另一方面,考虑到夏威夷岛上卡奥奥的人民很快置身于卡梅哈梅哈的铁腕统治这一转变,我们不禁想知道是否库克并未考虑到——而且成为其牺牲品——岛屿上一种长期的局势,这种局势与塔希提岛上军事性的奥诺('Oro)崇拜或曼加亚(Mangaia)岛上类似的龙戈(Rongo)崇拜的

兴起相类似。在夏威夷群岛,在征服的库及其祭司们支持下,这一类崇拜的发展,有助于解释罗诺祭司们自己贴近库克一方的强烈愿望。

但再次转到对历史编纂学的反思,奥贝赛克拉在用一种“可能合理的替代观点”来代替库克和罗诺之间相关的文本证据时所采取的最有趣的一种尝试,跟他处理凯阿拉凯夸的罗诺祭司及其与卡阿瓦洛亚王室一方关系的方式有关。不顾所有的证据,奥贝赛克拉甚至否认这些人是罗诺祭司,更不要说他们与国王和头人间存在着“不同利益”或有冲突了。相反,在奥贝赛克拉看来,这些祭司“可能都正依卡拉尼奥普的命令而行事”(Ob. 47)。确实,“金中尉的记录中清楚地表明”,凯利凯阿是国王“众多仆从”中的一个,与科亚一样(同上)。<sup>[44]</sup>奥贝赛克拉运用引用符号似乎来表明,金先生曾认为两人都是王室的“仆从”;然而,所附脚注涉及到的日记中的段落,对这两个所谓的仆从都未置一词。相反,在(刚才引用的)文本中,金先生讨论了在祭司和头人之间存在着“重大差异”,提到了凯利凯阿如何“太明了自己的劣势(下级地位)”以至于无法表露他对科亚以及头人科霍的不满,他们把罗诺祭司们所提供礼物的全部荣誉都独占了。

这些祭司们居住的房屋,按萨姆韦尔的描述,都环绕一座神庙或“罗诺之屋”聚集在一起;事实上,他讲的是整个居住区“都像献祭给 Orono 的一些神庙或房屋”(Beaglehole 1967: 1169)。凯利凯阿和卡奥奥就生活在这里。这就是这同一个地方和同一个“祭司兄弟会”(fraternity of Priesthood),被金先生认为是英国在航路上碰到的惟一的“祭司常委会”。奥梅阿(Omeah),这位被称作“罗诺”以及被金确定为整个修道会的头领的人——如我们将看到的,他更像玛卡希基神像的背负者——也生活在这里:

我们从未遇到一个教士的常委会,直到我们在凯阿拉

凯夸海湾发现那些 Kakooa[凯阿拉凯夸]修道院(cloisters)。这个修道会的头领被称作 *Orono*；我们猜想这一头衔代表着某种高度神圣的东西，而且这头衔体现在奥梅阿身上，如此荣耀以致几乎到了崇拜的地步……奥梅阿，即罗诺，是卡奥奥的儿子和凯利凯阿的叔舅；在其祖父不在场的期间，他最终主持了莫莱的所有宗教典礼。(Cook and King 1784, 3: 159)

但奥贝赛克拉大概会把罗诺祭司们重写成根本不存在，显然是因为他们与英国人不同的关系危及到他分离库克和罗诺的努力。(再一次)没有任何的文献证据，他就断言，萨姆韦尔和金把其存在值得怀疑的(罗诺)祭司“错误地认为”“与国王相对立”(Ob. 93)。这一矫正是通过一份冒牌的系谱来完成的。系谱试图把众所周知的库世系的名字重叠到库克年代记中所记述的罗诺祭司的名字和亲属之上，来把凯阿拉凯夸的罗诺修道会变成库祭司以及国王的仆从——尽管这两组祭司中的名字没有一个是相同的，或者是显得相同(见同上)。<sup>[45]</sup>或许能给予这些历史虚构的最好说法是，奥贝赛克拉用他自己的实践证实了他在其他情况下竭力否认的东西：即客观的感觉都是由一种先在的观念来安排的。

回到这些正在发展的关系所处的场景中，看来直到1月最后一天以及2月初急剧发生了一连串事件后才有更多的仪式。这些事件是以夏威夷人在1月29日晚和30日白天对海洋所施的一个禁忌为开端的。萨姆韦尔似乎也注意到这个禁忌，尽管他认为这是某些头人预定到达日期的假设最终是错误的(Beaglehole 1967: 1171—1172)。不管怎么说，满月的日子正在临近：2月1日可能是夏威夷阴历月份的14日( $\pm 1$ 天，夏威夷人的传统做法是基于月亮自转一周29天半来设置闰月)。按照12月

附录8  
克拉克·  
盖博取代  
库克？

的吻合性,这可能就是卡埃洛月的满月,玛卡希基仪式结束的时间(卡埃洛月 13 日开始)。就此情境而言,在已出版的报告中,金先生对 2 月 2 日的记述看来最有关联:“Terreeoboo[卡拉尼奥普]和他的头人们,从过去几天以来,老在询问我们离去的时间”——他的私人日记中对此补充道,“似乎非常乐意我们尽快离去”(Cook and King 1784, 3: 26; Beaglehole 1967: 517)。

同样也只有在夏威夷仪式日程表的情境中,才能真正理解金中尉在官方《航路》中接下去的那些话。夏威夷人询问英国人离去的时间,使得金好奇地想去探知“这些人对我们形成了什么样的看法”。他费了不少力气去寻找,但他所得到的是,他们认为英国人在一些地方无法得到补给,才来到夏威夷填饱他们的肚子。抚摩着这些腰腹渐粗的水手们的两肋和肚子,夏威夷人边说边比划着告诉他们,他们该走了;但如果他们愿意在下一个面包果丰收的季节再来的话,他们将更好地满足他们的需要。<sup>[46]</sup>金觉得夏威夷人想让他们离开是可以理解的,只需想想供应他们的大量的大猪和各种蔬菜(但请参看下文,第 177—179 页)。另一方面:

然而,很可能卡拉尼奥普当前的询问中并没有任何其他想法,只想在用各种礼物打发我们走之前做一番充足的准备,与我们曾受到的尊重和善意相称。因为,当我们告诉他我们将在第三天离岛时,我们发现,一种公告迅速拟好传遍各村,要求人们带来他们的大猪和蔬菜,因为国王要在 Orono[罗诺]离开时敬献给他。(Cook and King 1784, 3: 26—27)

事实上,英国人对结果大吃一惊,因为许多作为献物(prestation)的布匹、羽毛、食物和铁制贸易品,都不是直接献给他们的。那些东西陈列在罗诺祭司卡奥奥的房屋中,2 月 3 日

英国人受邀前去观看：

起初,我们猜想,所有东西都被当作送给我们的礼物,直到 *Kaireekoa* [凯利凯阿,罗诺祭司]告诉我,才明白这是那一区 [凯阿拉凯夸]的人民送给国王的礼物或贡品;相应地,我们一坐下,他们就拿出所有的包裹,分别摆在卡拉尼奥普的脚旁;在他面前展开布匹,展示羽毛和铁制物品。国王似乎很乐于见到他们尽职的样子。(Cook and King 1784, 3: 28—29)

只是在给他自己保留了大约三分之一的铁器、羽毛以及一些树皮布后,国王才把食物和余下的布匹送给库克和金。

请注意,“贡品”在起源上是地方化的,并且是献给国王的。在这些方面,根据马洛 (Malo 1951: 152) 有关玛卡希基巡游的记录中的简短介绍,它与恰好在此时,即卡埃洛月的满月日,举行的那些典礼上的献物相一致:“在 *Hua* [卡埃洛月 13 日和 14 日] 的禁忌期间,人们再次必须为国王准备一次 *hookupu* [献物]。然而,这只是一次小额的征集,并且被称为夸波拉 (*Kuapola*) 之堆 (heap)。”

根据马洛的记述,终止性仪式的另一方面也与 1779 年库克年代记相似。在马洛的记事中:

在禁忌期间的最后一天,国王和 *kahuna-nui* [高级祭司]在敲着鼓的鼓手的陪伴下,前去享受猪肉。这时候的仪式是由一组特别的祭司主持的。当这些典礼结束后,玛卡希基的时期及其禁律 (*observances*) 也就结束了……新年由此开始了。(Malo 1951: 152)

就这样,在 2 月 2 日至 3 日晚上在希基奥有一个典礼,与阴历的十五对应,或与 (*Hua* 的) 禁忌时期的结束对应:

当 *Kao* [卡奥奥]处在祭司中间的时候,祭司们不停地奉献牺牲及祈祷:在他离开那地方之前,当时是我们第一次

离开凯阿拉凯夸海湾[2月4日凌晨],他们在前一个晚上已经在 Marai[希基奥神庙]举行了许多典礼,神像焕然一新,大鼓、大包的羽毛以及他们收集的所有有价值的东西被放在一座在雕刻的神像之下;在我们看来,这些东西是 Kao 用来记住他的。(Beaglehole 1967: 620)

金的这一观察具有双重的重要性。它不仅在日期以及特定的细节上吻合了马洛的玛卡希基文本,同时它也表明,与一种特定的历史传统相反,英国人并没有因在前些日子里把老威利·沃特曼(Willie Watman)葬在那里或拿了栅栏当柴火而亵渎神庙。<sup>[47]</sup>

沃特曼的死与玛卡希基期间最后的仪式中所规定的人性形成了一种有趣的关系。在前面提到的满月的禁忌中,国王的神像代理人(human god-image),卡霍阿利伊,在举行主要的玛卡希基典礼的一座神庙中,吃了一位作为牺牲奉献上来的受害者的眼睛(Malo 1951: 152)。在英国人关于 1779 年事件的记事中没有任何关于这类牺牲的报告。然而,老水手威利·沃特曼死于 2 月 1 日,当天下午即葬在希基奥神庙,罗诺祭司们出席并参加了葬礼——当时库克在这些岛屿上第一次公开举行基督教的典礼(见附录 14)。事实上,这是在夏威夷当权者的请求下,沃特曼的尸体才被带到希基奥(来安葬?)。金中尉在一个地方说是国王希望如此,在另一个地方却说是头人们(Beaglehole 1967: 517; Cook and King 1784, 3: 24, 也见 Ledyard 1963: 124)。在年高德劭的卡奥奥的带领下,罗诺祭司们以他们自己的仪式接着英国人的葬礼,表达了要扔一头死猪、一些大香蕉、椰果及其他的献物到墓坑中的愿望。他们“部分地被制止了”,但一连三个晚上“Kao[卡奥奥]和其他人都围着坟墓,又是杀猪,又是唱很多歌,他们这些虔诚的行动和良好愿望就不会遭到干预”(Beaglehole

1967: 517; 亦见 Ledyard 1963: 125)。<sup>[48]</sup>因而每一件事情都表明,夏威夷人对沃特曼的死亡赋予了他们自己的意义,并且时间和地点都与习惯性的祭献人性一致。

其实,夏威夷式的葬礼是在英国人已经搬动栅栏及希基奥中那些半环形神像作柴火后才发生的——这表明渎神在沃特曼死亡的那天早晨就已经完成了(Roberts Log, 1—2 Feb 1779; Beaglehole 1967: 516—517; Burney MSb, 30—31 Jan 1779; Charton Journal, 31 Jan—1 Feb 1779; Cook and King, 1784, 3: 25)。从那时起,豪佬中的争论开始激烈起来,主要是争论,拾柴火是否激起了夏威夷人的愤怒——尤其是祭司这一方——并且随之导致了库克的死亡。在这里,重复下面的事实就足以说明问题,即除去金先生明确肯定祭司们没有采取任何敌对行动外,是夏威夷的贵族们随后要求在希基奥举行沃特曼的葬礼,是祭司们自愿参与这些仪式,是他们在随后的两个场合里利用神庙来举行他们自己的规定的典礼(2月3日和2月18日),而且,在库克死后与卡阿瓦洛亚头人的敌对中,他们仍继续站在英国人的一边(见附录14)。事实上,按夏威夷典礼的日程表,可以有一个正当的动机来拆除希基奥神庙。在玛卡希基时期的结束阶段,这一类神庙(卢阿基尼)都要翻新以恢复库神主持下的正常仪式。因而在这方面就值得注意,英国人曾看到夏威夷人从神庙的栅栏上偷走了木桩;也不只一次地,看到夏威夷人在愚弄神庙中的那些神像(除了库)。最后,夏威夷人把神庙平台上的那些房屋付之一炬,英国人偶然地想起,那一晚正是船队离开凯阿拉凯夸海湾的时候(见附录14)。

但关于这次离开仍有另外的典礼。在2月1日,以及第二天又再一次,夏威夷人临时举行了一场表演,类似于罗诺玛夸在其环岛巡游过程中离开一个区向下一个区进发的仪式。库克的



随员们当然会认为,这些拳击赛是出于对他们的尊敬而举行的“娱乐活动”,即对将远行的客人表示的好意。但图片的及文字的证据表露了其他一些东西。在玛卡希基中,当罗诺神像继续前行时,它的位置要被相同形制的、代表娱乐之神(Gods of play)的神像占据。现在,是这些神像君临为了庆祝神灵通过而举行的拳击、摔跤以及其他大众娱乐活动的场合。(事实上,从相似的毛利仪式来判断,竖立的神像加上欢庆的人民可以极好地理解作罗诺通过所进行的受孕工作:见 Sahlins 1985b。)因此,活动在2月1日举行:这些玛卡希基神像监视着那些由夏威夷人在凯阿拉凯夸举行的拳击赛,英国人也出席了。很明显,韦伯画下来的第二天的那一场典礼也扮演着相同的角色(图1.3)。由于这些神像在一年中的其他时间都无法见到,他们此刻的出现就是实质性的证据,表明现在确实是玛卡希基季节——而且这一并接表明,对罗诺的尊敬被赋予了库克船长。

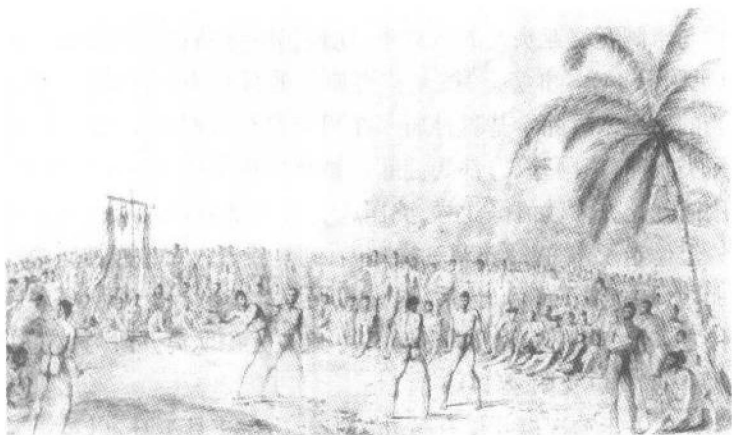


图1.3 库克船长在夏威夷岛观看拳击比赛 约翰·韦伯画,图左表现了玛卡希基神像。(约翰·韦伯,主教博物馆)

按照同一套典礼的安排情况,英国人在2月3日晚上离去是定好了的时间。这是阴历(卡埃洛)月份的16日。按照传统的日程表,玛卡希基结束了。原则上,夏威夷国王此刻可以重新到希基奥和其他王室神庙去献祭,并且也——结合了神灵通过带来的好处——重新开放罗诺的农业神庙。一切本来都按着仪式的进程,除了库克遭到了也是罗诺的另一个化身的访问,即与神灵回归吻合的一场严重的科纳风暴摧折了决心号上的前桅。库克被迫返回凯阿拉凯夸来修理船只。2月11日再次进入海湾时,这位伟大的航海家此刻与夏威夷的仪式周期格格不入了。金中尉注意到,他们归来时到场的几百人远不及他们第一次进入海湾时的数千人。有某种禁忌在生效,它被归因为国王缺席,但也可能是一种推迟了的东方狐鲣的捕鱼仪式,这仪式标志着向新的仪式季节的转变。无论如何,库克此刻已成为异类(*hors cadre*)。与他的初到不同,他的返回一般说来是不明智的和不需要,尤其对国王和头人们而言。于是事态变得无法收拾了。<sup>[49]</sup>

在罗诺难以解释的返回所引起的神话政治学危机中,前数周发生在社会组织方式中的紧张以及模糊此刻就被揭示出来了。第二天赶来的国王据说“非常生气”,因为祭司们再次让英国人使用希基奥神庙附近的场地(Beaglehole 1967: 550)。祭司们与卡阿瓦洛亚那帮头人的极端憎恶形成了鲜明对比,他们并没有对他们的英国朋友刻意地隐瞒头人们的态度。为了完成这种三角关系,国王和几个头人“极其穷根究底地……打探我们返回的原因”,伯尼先生说,“而且对此表现出十分的不满”(Burney Msb, 12Feb 1779,也见 Burney 1819: 256—257)。回想起来,正如金中尉所思考的那样,“整件事情不是非常明朗,除了一些头人很乐意寻找机会来挑起争端之外”(Beaglehole 1967: 568)。事实

上,各本年代记的作者对夏威夷人反应的记述各有差异,或许可归结为他们在复杂的并接结构中不同的经历。萨姆韦尔(Samwell 1957: 6),这位祭司们的特别朋友,能够发现,“大量总在塑造[夏威夷人]的美好本性”仍然在“每个人”的内心闪光,并让“每一张面孔”容光焕发。对于约翰·莱迪亚德(Ledyard 1963: 141),则从人们的外表可明显感到,“我们原先的友谊已到了尽头,我们所能做的只是赶快离开去其他岛上,那里我们的罪恶还不为人知,我们的外在优点可能为我们赢得另一段令人惊羡的短暂时光”。

自始至终,两个人群之间多样且微妙的关系是通过库克作为玛卡希基神灵这样一种鲜明的诠释来安排的。对于玛卡希基神灵,夏威夷当权者有能力将其具体化,而伟大的航海家也可以有所依据。但此刻,现实开始消解。对于国王和头人们,事情变得越发的险恶。“当我们回到这地方时”,一位日记作者写道,“土著们的所作所为有了巨大的改变,头人们和重要人物对我们返回的原因纠缠不休地追问”(Anonymous of NLA Account, 1)。金中尉在他的日记中记下了触知式(touching)经验主义信仰,即只要向头人们解释了返回的原因,他们明显的不满就会烟消云散(Beaglehole 1967: 568; 亦见 Gilbert 1982: 104)。但问题并非仅仅是经验性或实践性的,它是宇宙观上的——在这一方面,决心号桅杆所发生的事当然是令人难以理解的:

卡拉尼奥普国王问库克船长,什么东西又把他带回来了。库克说他的桅杆断了。国王就说库克是用谎言来消遣他。走[原文如此]他走了,向库克道别并说,他不知道库克还会再回来。<sup>[50]</sup>很清楚,国王怀疑库克怀有邪恶的企图,于是对库克变了脸,我们也就找不到像以前那样善待我们的

人了。他们不断地追问什么把我们带回来,因为他们对我们的不幸或我们桅杆所发生的事毫无概念。(Anonymous of Mitchell 1781)<sup>[51]</sup>

库克不合时宜的返回对掌权头人们是险恶的,因为它展现了一面玛卡希基政治学的镜像。在国王胜利期间把神灵带上岸,就可能把统治权的所有争端重新挑起。并非毫无理由,作为罗诺形象的库克的那些前任事实上就是王室成员,夏威夷岛的掌权者。从言行两方面来看,1779年国王一方的反应证实了玛卡希基具有的这一政治维度——统治的转换,作为篡位者及人类武士(库的方面)的国王俘获了神灵的再生产力量(罗诺方面)。几位英国的日记作者记录了夏威夷人对库克玛(*mā*)返回强占他们国家的担心。以见习船员吉尔伯特(Gilbert)为例:

这次,土著们并没有以曾表现出的那种友情来迎接我们。我们快速的返回使他们对我们的意图产生了一种疑虑;如担心我们想要定居在那里,并且即使不夺取他们的全部土地,也会夺取部分土地。(Gilbert 1982: 104)

伯尼中尉和金中尉同样注意到夏威夷人对英国人想定居于此的疑虑(Burney 1819: 256—257; Beaglehole 1967: 568—569)。这些日记和其他日记中对此直接的补充是这样记述的:英国人再次出现后,爆发了偷盗和暴力事件,以及外来者遭到尤其是大群头人盘问的事件。

“甚至从我们第二次访问的到达开始”,克拉克船长写道,“我们就发现土著中存在一种更强烈的偷盗倾向,远超过我们上次停留期间有理由抱怨的那种;每天都发生更多以及更蛮横的劫掠”(Beaglehole 1967: 531—532)。2月13日,库克倒下的前一天,因发生了与阿利伊的激烈口角而尤其值

得注意。特里韦纳(Trevenen)先生后来把库克的死归罪为这一天把一个偷盗的头人扔下了决心号。头人们试图阻止一些老百姓,他们在帮助上岸到祭司居住区附近装水的英国人。<sup>[52]</sup>在一场帕莱阿,这位安排偷盗发现号上小艇的人,参与的扭打中,两位年轻的军官(其中一位是乔治·温哥华)和几名水手被狠狠地修理了一顿。那一夜,船上的小艇被偷走了。库克,在汤加和社会群岛就已经表明他无法容忍“印第安人们”自认为优越于他,在2月13日的小冲突后决定,他再次被迫要动用武力。因此,当他第二天登陆去捉卡拉尼奥普国王作人质,想以此交换小艇时,他肯定是在全副武装的海军陆战队的陪同下登陆的。

正因为库克的返回类似玛卡希基的一种镜像,所以2月14日早晨发生在卡阿瓦洛亚的场景很像高潮的仪式性战斗,卡利伊,但却反过来了。罗诺(库克)带着他的武士涉水上岸去对付国王。并非国王在举行库神祭祀仪式以再次确立人性,聚集起来保卫卡拉尼奥普的夏威夷人听到的消息却是,罗诺的人杀死了一位头人——被杀死的是卡利姆(Kalimu),是由里克曼中尉带领的海湾北端(north end)的封港队击毙。而且某些其他的历史行动者同样承担着传奇的角色。有些武士中的佼佼者就像卡利伊战斗中的那些一样。库克有一位副手如影随行,即海军陆战队的莫尔斯沃斯·菲利普斯(Molesworth Phillips)中尉,他确实先行带路去搜寻国王。对另一方,大致可以认定的是,对库克施以致命一击的人是一个努哈(Nuha),王室随从中一个杰出的卡阿瓦洛亚武士(Sahlins 1985a: 129-131)。就在那之前,国王宠爱的妻子凯恩卡波蕾(Kaneikapolei)还在阻止国王前去陪同罗诺——库克。在一个短暂且决定性的时刻,对峙回到了神灵(库克),他的人类继承者(卡拉尼奥

普)和妇女(凯恩卡波蕾)这个原初的三人组合,并再次以妇女的选择来决定争端。

这些神话不仅仅是夏威夷人的。同样有被比格尔霍尔刻画为“英国人寻找一位‘国王’”的英国传说作补充。因此才会有库克要捉住卡拉尼奥普当人质这种错误建议下的企图——尽管在所有的记事中,国王并没有卷入偷盗船上小艇的事件。假如这些意义纠缠不清的话,或许可以允许我对这些历史文本作一个人类学的解读。<sup>[53]</sup>因为,对闹事所作的所有混乱的托尔斯泰式(Tolstoian)的叙述中——慎重的比格尔霍尔有时会对其中的一些拒绝挑选——这一重复的确定性就是它乃是一种戏剧性的结构,这结构具有一种仪式性转换的属性。在通往内陆寻找国王,然后将这位王室人质带向海边的过程中,库克就由一个尊崇的存在变形为一个敌意的对象。当他到达海滩时,老百姓像往常一样在他面前惊散并匍匐在地,脸贴近地面;但最终他在一位头人用武器,一把铁制贸易短剑的攻击下,猝然脸朝下栽倒在水中,一群暴民向他扑过去,而且似乎声称对他的死亡有份便可以增加他们自己的荣誉:“互相抢夺着短剑”,伯尼先生的记事中写道,“渴望在杀死他的行动中有他们自己的一份”(MSb, 14 Feb 1779)。在最后的仪式性反转中,终究还是再生产了罗诺的最终命运,库克的躯体也被夏威夷国王作为牺牲来献祭。

库克从神圣的牺牲受益者转变成了受害者——这一转变在波利尼西亚的思想中从不具有真正的极端性,而且在他们的王室战斗中总是可能的(Valeri 1985)。转变的每一阶段都有其自成一类的献物:用不断变换的物质符号来表示库克在宇宙论价值上的轨迹。开始,当他去“寻找国王”时,很多头的猪被硬塞给了他;接着,当他等待卡拉尼奥普醒来时,得到更多红色树皮布

这样的献物——这些都证明了英国船长仍然是夏威夷神灵的偶像。国王是自愿离开的,还牵着库克的手走向等候的小艇,这时国王被他的妻子凯恩卡波蕾和两个头人拦住了,他们又是恳求又是要求,让他不要继续往前走。根据不仅夏威夷人,也包括英国人在内的各种记事,他们告诉他有关国王死亡的那些故事,故事如此之悲惨,以致迫使他坐在地上,此刻他才表现出——按照菲利普斯中尉的报告——“沮丧和惊恐的样子”(Beaglehole 1967: 535)。

到这时还没有引起国王的猜疑,并且,同样地,直到此时,菲利普斯讲述道,“我们才第一次开始怀疑,他们并没有精心地布置好来对付我们”(同上)。转变突然地到来,国王在此刻才被迫把库克视作他不共戴天的敌人。这是结构性的转折点,此刻所有的社会关系将开始改变它们的符号(signs)。相应地,物质交换现在会传达出一种特定的模糊性,就像那毛利的牺牲,在安抚神灵的行动中也亵渎了神灵。一位老人献上了一个椰子,然后唱圣歌,唱歌是如此持久,以致被激怒了的库克也无法让他停止。这是乞求释放国王的一种祈求吗?菲利普斯中尉认为,“这祭司是一个狡猾的家伙”,他喋喋不休的唱歌分散了我们的注意力,未注意到他们聚集了两三千人,正在武装自己以保护国王。大概这个时候,卡利姆被封锁海湾南端(southern end)的英国人杀死的消息传来。人们看到国王一直还坐在地上,“脸上现出极度恐怖和沮丧的样子”(Cook and King 1784 3: 44),但他很快就从现场消失了。事件已经超出了任何人所能控制的范围。“这些土著们”正具体地表现出英国人称之为“蛮横无礼”的那种性情。他们给库克提供的最后敬意是夹杂着石块和棍棒的片片面包果和椰子。因此每一方都对各自所理解的另一方的威胁作出暴力的反应,他们很

## 注释

- [1] 依照夏威夷研究中已成的习惯,发声门塞音的“Hawai'i”专指有那个名字的岛屿,而无标志的“Hawaii”和“Hawaiian”则指整个群岛。
- [2] 齐默尔曼的回忆错误地认为这段情节发生在 1779 年 2 月 15 日,即库克死后第二天,按照金先生和其他一些人的报道,这个场景发生在 2 月 14 日下午晚些时候。齐默尔曼就此事所报告的其他部分与一般记录是一致的。
- [3] 库克是罗诺“亲临”(in person)这个观念,与罗诺的化身(actualization)正相反,但它既不是夏威夷人的观念,也不是我的观念,尽管奥贝赛克拉经常断言那是我的观念,而且根本没有认真探究夏威夷人的观念(见下文第 4 章和跋注释[1])。
- [4] “库克神化的夏威夷版本是在 1819 年夏威夷人推翻禁忌系统之后,从本土学者和传教士们的报告中借来的,并且(第二年)第一批美国福音教派的传教士们已经开始到达”(Ob. 49—50)。
- [5] 权作齐默尔曼所说的“他们在 O-waihi 岛上造了一个库克船长的神灵,还竖立了一尊神像以纪念他”的尾巴(coda)。类似的事情真实地发生在皮货贸易商——纳撒尼尔·波特洛克(Nathaniel Portlock)身上。1786 年 6 月,波特洛克在尼伊豪(Ni'ihau)时,掌权头人“Abbenooe”(奥普努伊,'Opūnui)索要到了夏洛女王号(Queen Charlotte)船舱里用的一把扶手椅,公开宣称要献给比他重要的考爱岛(Kaua'i)的卡埃奥(Kā'eō)的妻子。在 1787 年 2 月的第二次访问中,奥普努伊在考爱岛的怀梅阿(Waimea)地区的航行中为波特洛克护航:

在满足了我对那些种植园的好奇心之后,我的朋友陪我去看一座大房子,它位于山谷西部的山脚下,距离海边约两或三英里……在门的左边有一尊相当大的木制神像,它坐在一把椅子上,椅子很像我们用的一种扶手椅;环绕神像的是一片草地和一圈小的木围栏;椅子旁边有几个 to-e's[斧,贸易商制



造的铁铸,按照夏威夷人石铸的形制]和其他一些小物件。我的朋友告诉我,这座房子是用我第一次访问 Oneehow[尼伊豪]时给他们的铁铸建造的,而其他物件是我在不同时期送给他的礼物,并且那尊木像是为了纪念我曾与他们在一起。几乎没有入能获准进入这座房子(Portlock 1789: 192—193; 着重号为笔者所加)

- [6] 奥贝赛克拉也引用了我所写的关于库克/罗诺问题的第一篇文章“库克船长的神化”(Sahlins 1978)的重印版(Sahlins 1982),其中包含了一些我在1980年(参看 Sahlins 1981)放弃了的诠释。在《历史之岛》(原计划先出法文版)关于库克的章节的一个注释中,我提到了那篇首发文章的法文翻译(Sahlins 1979),并警告说,我“关于库克在夏威夷出现和死亡的观点,以及夏威夷人新年节庆(玛卡希基)本质的观点,在后续研究中已发生重大改变”(Sahlins 1985a: 104n)。可以理解,这篇不成熟之作的翻译和出版所经历的复杂历史当然不入奥贝赛克拉的法眼,尽管我们明显地警告不要把那时声明的立场与后来对库克的思考等同起来。
- [7] 奥贝赛克拉认为,《夏威夷历史》作为夏威夷人的回忆并非可信的资料,因为书是由传教士谢尔登·迪布尔组织和编辑的,他肯定对库克装扮神灵怀恨在心。这个问题在本章中有进一步的讨论。
- [8] 其他波利尼西亚岛屿和斐济的新年仪式都限定在同样普遍的情节上,即古代的神灵或祖先归来使土地受种,并且与夏威夷的玛卡希基存在一些特定情节上的相似。这些相似之处都在一篇旧作(Sahlins 1989: 394—396)中讨论过,已经回应了这样的断言——奥贝赛克拉对此也赞同——即玛卡希基如我们所知,是卡梅哈梅哈于大约19世纪初制定的。另一本著作(Sahlins 1985b)也显示了夏威夷玛卡希基仪式与毛利人农业周期仪式之间细节上的一致。前者提供了后者的一个等级制的版本,夏威夷国王的包容性角色中有武士的成分,因此获取了神灵通过的好处。奥贝赛克拉没有注意到这些讨论。
- [9] 在一种奇怪的陈述中,奥贝赛克拉断言:“库穆里波中没有任何地方提及萨林斯意义上的一种起源性的三人组合(triad)”(Ob.

232n. 14)。这显然是错的。奥贝赛克拉轻易地漠视圣歌 8 到 10 所组成的戏剧,其中有部分摘引于此,连带 Beckwith(1972: 99—100)解释的文本。三人之间的斗争出现在圣歌 8 里面:最先出生的女性拉伊拉伊,最初的男性基伊,以及最先出生的神凯恩。按接下去的歌节所释,拉伊拉伊“斜坐着”,意指她有另一个丈夫基伊,通过拉伊拉伊,他们的孩子比凯恩的子孙拥有更高地位。奥贝赛克拉仅仅引述了圣歌 8 中几行讲述拉伊拉伊、基伊、凯恩和凯恩罗亚(Kaneloa)出生顺序的句子,凯恩罗亚也是一个神灵——由是证明,他们不止三个!这种奇怪的牛头不对马嘴与一种更惯用的转换话题相比,不过是小巫见大巫,在涉及我对库克之死场景的报告时即是如此:在前述的宇宙起源的三人组合与 1779 年 2 月 14 日的场合之间存在着类似的效果,当时国王的妻子介入了,在他的立场上请求他不要随罗诺(库克)前往决心号(见附录 10)。这一段所遭到的驳斥是,“起源性三人组合的观念,我认为,是受到了基督教观念的影响”(Ob. 181;着重号为原作者所加)。

- [10] 接下去圣歌 11 的一种读法可能是,基伊的后裔们屈服于一个武士世系(Wakea 背上的雄鸡)的篡权,遭到洪水,遭到死亡,这就是对人类原初的自大的惩罚。如同过度的效力撇开了神灵就是犯罪一样,结果就是产生没有神圣聚集物的无能。
- [11] 这些人物和事件可以相互转换乃是夏威夷和波利尼西亚神话中的共同标志。但奥贝赛克拉把对它们的理解——尤其是把神与第一个罗诺伊卡玛卡希基等同,以及二者与库克等同的情节——视作英国传教士埃利斯在 19 世纪 20 年代早期编造的混淆,即使事实上并非由他提出(Ob. 157)。忽视了几种罗诺传说中反复出现的结构后,奥贝赛克拉因而有能力在神灵与他的人类化身之间保留一定的清白关系:这种关系使前者的存在,后者的人性或个性都无需作详尽的研究。各种罗诺形象的传说中的重复部分已在其他文章中讨论过(Sahlins 1985a: 114—115, 1985b: 206—209)。奥贝赛克拉同样无视这些讨论。真糟糕:因为它们谈的是罗诺传说中从神话性到历史性的运动,它们对理解夏威夷人怎样

接待库克有一定的价值。

- [12] 由于重复了以往的注释者对库克在希基奥神庙所受礼遇犯下的一个错误,奥贝赛克拉感到“奇怪”,如果库克是罗诺的话,神灵却被请到“这个与他的角色相对立的地方”(Ob. 83; 参看 Sahlins 1989: 397—398)。这是一个极说明问题的例子,在检视夏威夷民族志时——发现“奇怪”之物——喜欢求助于一种西方的常识。作为一座罗诺祭司看护的神庙,并且作为神灵在新年时的起点,希基奥很难与罗诺对立。在关于玛卡希基的经典描述中,当神灵环岛巡游结束时,国王要在神庙中敬献一头猪给罗诺(Malo 1951: 150; Kelou Kamakau 1919—1920: 44—45)。因此才有这样的事实,库克船长刚抛锚上岸就被直接护送到希基奥,在那里他成为典礼的对象,这些典礼类似于对罗诺神像的正式接待(*hānaipū*),并且敬献一头猪就可以证明与奥贝赛克拉的想象相反的结果。
- [13] 早期欧洲人留下的资料中,玛卡希基这个词语几乎总是代表公共庆典的高潮,即罗诺巡游的阶段;因此,这个节日在这种文献中被典型地描述为持续大约一个月。在夏威夷语中,“玛卡希基”是在几种意义上使用的:一般的意思是指“年”,不仅用来表示罗诺巡游和庆祝的特定的23天,也表示新年的那4个月。那特定的23天,基于各种证据和明显的理由,才是无需标注、大众接受的“玛卡希基”。因此可以举个例子,如马洛把正巧在罗诺出现之前所做的宴席食物的准备称作预备“玛卡希基的到来”(Malo 1951: 143)。我以前曾就此作过全面的讨论。奥贝赛克拉无视这些讨论,并根据一个对为期一个月的庆典所做的历史报告——以及一个对为期十天的庆典所作的歪曲介绍——得出这样的错误结论,即玛卡希基比我所承认的拥有更多的变异形式(Ob. 99—100)。根据各种历史的介绍,我已经在尽可能的情况下,把从1778—1779到1818—1819年全部玛卡希基的庆祝活动作了时间上的划分,并且把这种认定公之于众(见 Sahlins 1989: 414n. 1)。证据表明了庆祝活动在实质上的连续性和规律性。奥贝赛克拉并没有认识到或讨论过这些资料。他对玛卡希基节中公众的活动与神庙的活动之间关系的误解,对阳历和1778—1779年玛卡希基各仪式之间关联的误解,也成为他假设的基

础,即英国人应该报道这些不寻常的仪式——并且也成为他信心之基础,他相信这类报告的缺乏再次表明这是仪式缺乏的证明报告(absence of such report again as a report of absence)。英国人是在罗诺的巡游结束后 13 天才最终登陆的,只看到(及报道)了一点点结束前的仪式(见附录 4 和 5)。

- [14] 汉迪(Handy 1927: 210)从相似的马克萨斯仪式提出这样的观点,即舞蹈能唤起神灵,暗示了一种弗雷泽式的人间女子与神圣祖先的神圣婚姻。
- [15] 根据两者都悬挂着卡乌普鸟的皮毛,S. M. 卡玛考(Kamakau 1961: 52—53)确定了罗诺国王即罗诺伊卡玛卡希基,和玛卡希基神像在象征符号上的特定关联。卡乌普几乎可以肯定就是信天翁,一种出现在西夏威夷群岛上的候鸟——即尼伊豪的白色的 Lanyan 信天翁——在十至十一月份孕育产卵,恰逢玛卡希基阶段的开始。玛卡希基这一类的十字形神像在马克萨斯和塔希提都用作休战或和平的标志,因此与罗诺形象类似,它们的出现就开始了—一个规定的和平时期。

汉迪(Handy 1927: 131)从总体上论述了波利尼西亚的新年和候鸟的孕育:“很可能,在一定季节观察到候鸟的离开和返回,或经过,与祖先神和生育神在秋天和春天的离开和返回,以及神灵在特定季节中的在场或不在场的观念是有关系的。”

- [16] 除了主要的玛卡希基神像,它也以“长神”(akua loa)而知名,还有一尊或更多尊相近形式的“短神”(akua poko)——显然每一个主要的头人制下的分区(moku)都有一尊——它们沿着海岸左向巡行,并从一条内陆通道返回根庙(temple of origin)(Malo 1951: 148—149; Anonymous of Kohala 1916—1917: 192—217)。有关这些神像的所知仅限于此。奥贝赛克拉错误地臆断“萨林斯有意无意地省去了短神相反的巡游”(Ob. 64),并在脚注中评论道,尽管萨林斯在斐济写到了陆海对立,“但他确未将其运用到夏威夷岛”(Ob. 212n. 44)。对于玛卡希基中长神与短神之间的对立,我不仅在一本他从未提及的书(Sahlins 1981: 19)中讨论过,也在《历史的隐喻》这本奥贝赛克拉经常提到的书中讨论过。在《历史的隐喻》—

书中,我提供了这样的诠释,即巡游的对立代表了这一时刻罗诺的支配地位与国王的臣服地位之间的反差。因为,短神不仅左向巡游,而且,按约翰·帕帕·伊伊(John Papa 'I'i: 75—76)的描述中认为在19世纪早期与瓦胡岛有关的说法,它显然是巡游到国王个人的土地上(根据玛赫勒(Māhele)的土地记录,凯卢阿(Kailua)和凯恩奥赫(Kaneohe)都是重要的王室财产的地点)。奥贝赛克拉经常臆断我没有说出我的确说过的东西——而且同样经常地把我的确未曾说过的话假之我口。

- [17] 这个结论所依据的计算的解释详见 Sahlins 1985a: 119n。
- [18] 1779 年到 1819 年间,夏威夷人设置闰月所表现出的即兴特点的证据可见 Sahlins (MS)。在这篇手稿中——1989 年对手稿存放处的介绍出版了,从那以后手稿就可以公开流通了(Sahlins 1989: 414)——就这 40 年中已知的对玛卡希基日程表和仪式的政治性操控作了细致的讨论。(与此讨论相关的是奥贝赛克拉对玛卡希基日程表、仪式的历史和我对这些问题的处理的误解,见后面的附录 4 和 5。)
- [19] 注意不要被《夏威夷历史》(Kahananui 1984)的英文部分误导,该书坚持把夏威夷文本的“罗诺”译成“库克船长”。
- [20] 库克描述这次遭遇是发生在 30 日下午“距离岛屿的东北角的海域”(Bead 1967: 476)。这里肯定很接近怀卢阿伊基,因为夏威夷尚在视野之外。当天晚上才能看到(同上)。
- [21] 奥贝赛克拉试图论证卡拉尼奥普在罗诺禁忌应该生效期间(1778 年 12 月 14 日至 1779 年 1 月 4 日)正在毛伊岛作战,以此表明或者不存在任何这样的禁忌,或者夏威夷岛的国王都乐意违反它(Ob. 80—81)。他关于毛伊岛的战斗日期的证据建立在里克曼中尉单一的陈述上——这一资料他在其他地方曾以语言学不过关为理由而加以贬低(Ob. 81, 72—73)。1779 年 1 月 17 日,里克曼报告卡拉尼奥普正在毛伊岛“磋商和平的条款”,而且将在大概十天后再回到凯阿拉凯夸。这后一个报告与玛卡希基时间上的仪式规定相符(Sahlins 1989: 410—411),即使对前者,假定是真实的,也不必然表示在 12 月 14 日到 1 月 4 日之间有战斗。不过,由于情愿相信那即是里克曼陈述中表示的意思,奥贝赛克拉不仅不优先考虑里克曼报告了尼

伊豪或考爱岛头人们的一个观念,即离开群岛后英国人将去拜访太阳,也不考虑中尉关于卡拉尼奥普给予库克“E-a-thu ah-nu-eh”(阿夸努伊,或“大神”)身份的信息(Rickiman 1966[1781]:298,332; Ob. 71—73)。

- [22] 在凯佩里诺关于玛卡希基的报告中(HEN 1:13—25)记述到,神灵的巡游可以“陆行或者泛舟”。如我以前所指出的,尽管马洛玛的描述中只提到陆行,这一陈述还是合理的:如果某些特定路段需要坐独木舟,才能在23天内完成行程,否则走完全程可能变得困难重重。同时,如果神灵确实在特定的区(ahupua'a)之间泛舟出海的话,库克环绕航行也不应该如此地破天荒。
- [23] 以其惯有对细节的纠缠,奥贝赛克拉臆断“萨林斯暗示”,《夏威夷历史》“是一部卡梅哈梅哈时代传统祭司的作品”(Ob. 159)。这一陈述用来作注解并非为了说明我不曾说过或暗示过类似的任何观点。他知道,而且我也知道,《夏威夷历史》中的资料是拉海纳卢纳中学的一些学生从夏威夷老人们口中收集来的——这被称作“全世界第一次口述史计划”(见 Finney et al 1978)。谢尔登·迪布尔在两个地方描述了他编辑的方法。在他所作的《夏威夷历史》的前言中,他写道:

我用来收集事实的方法如下:首先我列出一个各种问题的清单,尽我所知按发生的时间顺序排列。后来又不断地增加,修改和改换问题。然后我从小型研讨会上挑选10名最好的学生,把他们组成一个调查班。我在一个指定的时间召集他们,交给他们第一个问题并就此与他们自由地交谈,他们就可以全面、清晰地理解所要做的事,于是我要他们各自分头去找那年纪最大和知道最多的头人与老百姓,按给出的问题收集所有的信息,把每人自己得到的信息写下来并准备在指定的某天某时来宣读。开会那天,每个学生宣读自己写的报告,相互之间去异求同又相互校正。然后,写好的东西都交给我,我竭尽全力将其组织成一篇连贯的且真实的报道。我们就这样一个问题接一个问题地调查,直到整卷书都完稿并用夏威夷语付印。(Dibble 1909: iii—iv)

除了注明添加了他自己的一些观点外,迪布尔在夏威夷语版

本的简短前言中还指出,近些年的一些故事是那些成年学生按他们自己的回忆撰写的(Kahananui 1984: 157)

奥贝赛克拉宁可抓住迪布尔,不仅要他对《夏威夷历史》中明显的基督教式篡改负责,也要对夏威夷人对库克的回忆负责。这种批评的基础正是他希望证明的论证:任何这类视库克为罗诺的描述都是一个欧洲神话——传教士在其中出力尤巨。这种辩论技巧是修正了的诡辩:在待解决问题为论据的基础上,把说的内容和说话者全都加以否定。

- [24] 在为另外的目的而就此问题所写的评论中,斯托克斯也赞成了《夏威夷历史》中关于禁忌破坏者的说法:“根据库克到达时正举行的新年仪式,禁忌毫无疑问是存在的。罗诺应该打破禁忌就是在人们的头脑中[即根据人们的意思]由罗诺来决定的事,如果他们认为库克是罗诺”(Carruthers 中的引述 1930:108)。
- [25] 有关环绕夏威夷岛期间所作贸易的主要资料来自 Bayly (MSa, MSb); Burney (MSa MSb 1819); Clerke (Log); Cook (Log; 也见 Cook and King 1784); Edgar (Log, Journal); Ellis (1782); King (Log, 也见 Cook and King 1784); Riou (Log); Roberts (Log); Samwell (Beaglehole 1967: 987-1300)。也可见 Sahlins MS, 该书描述了英国人的日常活动。
- [26] 对于玛卡希基季节中禁止阿利伊(头人们)食猪肉,马洛似乎作了一个过于宽泛的论述,因为在平常的神庙仪式(*haipule*)中没有献祭猪。在玛卡希基期间,大的神庙中 useful 猪来作牺牲的,头人们在那时候显然可以食用猪肉(Malo 1951: 150; K.Kamakau 1919—1920)
- [27] 凯阿拉凯夸欢迎场面的实地情况由航海历史学家理查德·休厄(Richard Hough 1979: 185)这样概述:“但偷盗行为(很快会发生)和空前的人数都不能解释歇斯底里的情况随着喧闹、混乱的一天结束反而增长。反而好像是船只不经意地来到这个社区生活中某些顶点,一个会影响他们命运的高潮。波利尼西亚人的兴奋是一个原因,而且他们对此习以为常。在这海湾的所有人给人的印象是站在大众迷狂的边缘。”
- [28] 奥贝赛克拉怀疑 S.M.卡玛考把库克视作罗诺的叙述——尽管并非

卡玛考与他自己观点相近的那些部分(例如见 Ob. 149)——基于那些叙述反映的基督教启示:这一段中引用圣经的“我们的骸骨将永生”以及对库克的批评(假定是借来的传教士的态度)。卡玛考是10个拉海纳卢纳学生中的一个,他们根据老人讲述的故事编纂了《夏威夷历史》。

- [29] 按奥贝赛克拉的说法,“萨林斯说,1779年1月库克抵达夏威夷岛之后所发生的每一个单一事件都可以在玛卡希基的仪式活动中找到类似的对应”(Ob. 52; 而且再次出现在 57)。这话是典型的空穴来风,因为(同样极其典型的是)他所说的并非真实。这一类诋毁可以称之为“超级口技表演(hyper-ventriloquating)”即用文字来塞入别人的嘴巴,使其像个哑巴。在目前文本中提到的所有分歧,即兴发挥等等都已经在以前出版的作品中讨论过,特别是 Sahlins 1981, 1985a, 1989,也可在 Sahlins MS 中看看针对库克的活动与玛卡希基仪式之间的吻合与不同而作的逐天的说明。无论如何,按我的回忆,我关于库克之死的主题是建立在他对玛卡希基日程表规则及政治方面规则的违反。

- [30] 《夏威夷历史》中关于 1838 年还有其他一些相同的叙述:“因为人们相信罗诺(库克)是他们崇拜的神灵(*ho'omana*),于是把他捧得很高。他们用与敬神相同的方式献给他大猪、蔬菜、衣服以及所有种类的东西。祭司们靠近他时要深深地鞠躬,在他肩上放一块(红色的树皮布),退后一点,献给他大猪以及这样那样的东西,说话时缓时急。那就是祈祷和崇拜。”(Kahamanui 1984: 173; 英文译本中讲到放置一件羽毛制的披肩在库克的肩上,但夏威夷文本[18页]明确是指 *kapa'ula'ula*, 一块“红色的树皮布”。)

库克自己的日记,写到1月17日为止,同样概述了这些,“来访问我们的那么多个人中有一人名叫 *Tou-ah-ah*,我们很快发现他是教堂(Church)的人,他用那些仪式介绍了他自己。在仪式中,他送给我一头小猪,两个椰子果并用一块红布裹着我:所有或大多数头人或显贵都是以这种方式介绍他们自己,但这人做得更进一步,他还带来一头硕大的大猪和许多水果及根茎食品,全都作为他的礼物”(Beaglehole 1967: 491)。



[31] 奥贝赛克拉显然粗心地认为,库克“按照萨林斯(20)的说法,被护送到神庙,接受祭祀和敬慕”(Ob. 53)。注释(20)是指 Sahlins 1981: 21, 说的是:“一登陆,库克立即被护送到希基奥的大庙,在那里他配合祭司完成了一整套精致的仪式,在英国人和夏威夷人记录中都称之为‘敬慕’或‘祭拜’。”关于“敬慕”请看金(Cook and King 1784, 3: 5,6; Beaglehole 1967: 509);关于夏威夷语的 *ho' o mana*,通常译作“祭拜”,请看《夏威夷历史》(Kahananui 1984: 19, 173)。我把这些术语归诸历史资料是想说明,它们不是我发明的,否则,归之于我就好像真是我发明的。

[32] 瓦莱里对在希基奥欢迎库克的诠释如下:

两件事很清楚。第一,库克被视为神圣,就像一个国三被视为神圣那样:他是神灵的一个人类形象的化身;他既是国王也是神灵。第二,库克不能简单地就是罗诺;他必须通过最先与库努亚凯阿的联结变成罗诺。显然,只有他的变形(transformation)才能完全确立他作为玛卡希基神灵的身份(identity)——即,以一种仪式上控制的方式来确立,而非一种无中介和不受控制的事实,就像库克抵达凯阿拉凯夸海湾之前的例子,尽管当时他一直在环绕海岛航行。(Valeri 1991: 134—135)

瓦莱里的诠释与他关于库与罗诺之间轮流变形的这个一贯的主题是一致的。部分也基于这样的事实,即在希基奥的库克与库神像都用红色树皮布裹在身上。但红色树皮既不特定于这个场合,也不特指这一神灵。库克在其他情境中也这样被包裹过,在希基奥之前、之后以及之外。同样,如果埃利斯下面的陈述表明了他对阿努乌仪式的看法,其看法就是,库克在塔上的位置是神灵的位置:“在桑威奇群岛(Sandwich Islands),国王扮作神灵的样子,从他用柳条搭成的隐密所在吟唱轮流应答的祈祷文”(Ellis 1833, 1, 285)。

奥贝赛克拉简单地假设,在希基奥的头两个情节中,库克——作为一个头人,奥贝赛克拉认为这一身份不同于神灵——是在被“介绍”给夏威夷神灵。他主要的论证是,这在“情理上是很清楚的”(Ob. 84)。

[33] 这两个平行的列是按照出版在 Sahlins 1989, 401—402 页中那样重新

列出来的。引用伊伊('I'i)的部分省略了仪式的最后部分,那是关于一位女头人随后在头人的神庙(*hale mua*)外向罗诺献礼物的仪式。这里也可以得出马洛对哈奈普的描述进一步确证与赋予库克的仪式之间的一致之处。马洛(Malo 1951: 147—148)记录道,当举神灵者进入一个头人的房屋,一个祭司完成一段祈祷后,头人“亲手喂举神像者,把食物送到他嘴里”。其后神像被带到外面,一位女头人给它束上一块狮皮布。我们也有一张 1788 年的真正的通告,关于瓦胡地区“大罗诺”(罗诺努伊)神像的举神像者,他被人们以约翰·帕帕·伊伊描述的方式敬献卡瓦酒(见下文,第 112—113 页)。

- [34] 或者更模糊的是,谈到整个希基奥的展演时,他用了一种既无注解又再次误导的陈述:“这些仪式(在萨林斯看来)确实与献给罗诺的玛卡希基仪式相同”(Ob. 53)。
- [35] 奥贝赛克拉把哈奈普译成一个“加封仪式”乃是一个更大的替代理论的一部分,我会在适当的行文进程中考察这一理论(第 3 章“库克‘加封’的发明”一节)。惟一一件与奥贝赛克拉心目中的加封仪式依稀类似的事情可能就是一位篡位的头人在一首著名的歌中的合法化。即使如此,篡位者也不可能获得如 *kapu moe* 或匍匐在地的特权,这些是属于神的后裔们的禁忌。(参看 Kamakau 1961: 429—430)
- [36] 把莱迪亚德称作奥贝赛克拉特许的记日记者中的一员并不为过,他对库克 1 月 17 日在凯阿拉凯夸穿过大群的独木舟登陆作了一番冗长且滑稽的描述。禁忌人(莱迪亚德称为“一位头人”)“用他们的语言喊叫着伟大的 Orono 来了”,听到这喊声,独木舟上的人们弯下身子并双手捂着脸;当库克上岸后,老百姓在他经过时都要匍匐在地,然后又跳起来跟在他后面,只要当他环看四周时才又伏下身子(Ledyard 1963: 104—105)。
- [37] 就夏威夷人对库克的不同诠释所作的讨论,紧接着弗雷泽讲座演讲中的那些讨论(Sahlins 1985: 121—125)。
- [38] 英国人在希基奥每日的补给中都有一头作为牺牲献祭的猪:

本地的第二号祭司名叫 Kaireekea[凯利凯阿],我们称他为副牧师。他的惯例是每天带领一个队伍把一只大烤猪送到我

们的帐篷,许多祭司与他一道唱着歌。典礼持续半小时以上,他们时而合唱,时而对唱,直至歌曲快结束的部分,由凯利凯阿将其完整地结束,他的歌持续大概10分钟。之后他们开始吃这只大猪。因为我们有如此多的猪,所以不缺这一只。(Samwell 见 Beaglehole 1967: 1169)

凯利凯阿可能正按卡奥奥的职责在行事:“这位极其仁慈的老头在每天清晨都固定送给我们远多于我们所需的食物,每一次船长来看我们,他总是带领他的弟兄,向库克敬献烤猪、面包果、甘薯等等。献祭的仪式结束后,他又回到他安静的静修之所”(King in Beaglehole 1967: 515)。卡奥奥也每天送给库克“大量蔬菜和烤猪的日补给”,同时也供给那些去内陆游览的队伍(同上,564页)。

- [39] 关于卡阿瓦洛亚头人和罗诺祭司之间关系进一步的评述,见 King (Beaglehole 1967: 514, 515, 559—560, 564); Cook and King (1784, 3: 14—16以及各处); Trevenan (Log, 16 Feb 1779); Roberts (Log, 16 Feb 1779); Samwell (Beaglehole 1967: 1218); Harvey (Log, 14 Feb 1779); Clerke (Beaglehole 1967: 543); Anonymous of Mitchell (1781)。也见下,第2章开始部分以及附录14。
- [40] 国礼场合不仅在金(Beaglehole 1967: 512—513)的日记中有描写,而且在官方叙述中也有或多或少的细节描写(Cook and King 1784, 3: 16—19); Edgar (Journal, 27 Jan 1779); Roberts (Log, 27 Jan 1779)以及 Samwell (Beaglehole 1967: 1169)。
- [41] 王室和祭司所贡奉的食物中存在的对立——甘蔗糖、椰子与面包果对甘薯与大香蕉——似乎意义重大,因为第一等的都明显是宴会所用布丁的配料。(在斐济,第一等的确实是“头人的”[*vakaturaga*],而第二等则是土地或边界[*vanua*, *vakabati*]。关于上面所陈述的卡拉尼奥普把库克包含在他神圣武士的形象中,《夏威夷历史》说道:“卡拉尼奥普待库克[在夏威夷文本中是“罗诺”]很好,送给他一些羽毛大氅及一些羽毛制的旗标——卡希利(*kāhili*)。卡拉尼奥普祭祀他[*Ua ho'omana nō o Kalani'ōpu' u iā ia*](Kahananui 1984: 173, 18)。
- [42] 金先生对比了英国人环绕夏威夷岛航行中所碰到的“平静与谦恭”的行为以及他们到达凯阿拉凯夸时,甚至在他们能下锚之前因偷盗

而遭到的损失。但在以前的日子里,

那些下来的人,通常还隔着相当一段距离,明显是仆从或普通渔夫;从他们的形象和举止中可以看到将他们区分出来的一种卑微;如果我们现在[在凯阿拉凯夸]开始受到更多人围绕之苦,是因为许多有着体面的侍从(*mein*)和外表的人,无礼地偷盗我们的物资,这鼓励了其他人。(Beaglehole 1967: 502)

请看奥贝赛克拉关于偷盗的奇妙评论——“夏威夷人没有偷盗的行为”(Ob. 40)——以及 Kahamanui (1984: 9, 165)。

- [43] 因此,这种对立似乎是周期性出现的,或许具有结构性。波特洛克和迪克逊报告的情节发生在 1786 年。一位明显很重要的祭司下到乔治国王号上并“不断大声且长时间地嚷着, Terreterre poonepoone [卡赫基利 *punipuni*, ‘说谎者’], Terreterre arceoura [卡赫基利 *ali’i’ au’a*, ‘带刺的头人’], 或者说,国王是个谎话大王,恶棍和奸诈的人”(Dixon 1789: 104; 见 Portlock 1789: 161, 165, 166, 可见同一人对国王的更多抱怨)。
- [44] 这一个科亚与凯阿拉凯夸祭司们反复警告英国人提防的科亚或 Britancee 是同一个人。警告英国人的罗诺祭司中包括 2 月 16 日夜晚上决心号的那两个人,而且他们都是凯利凯阿的人(见附录 11)。
- [45] 在这一系谱的创造中牵涉进的东西在后面第 3 章和附录 13 中作了讨论。这里要注意的是,凯阿拉凯夸的罗诺祭司们所控制的那一名字的 *ahupua’a* 或区,远远超出村庄的范围。在温哥华的时代,卡奥奥的女儿一直拥有准许进入神庙的最后决定权——而且她一直反对夏威夷岛的国王(见下文,第 133 页)。
- [46] 玛卡希基与夏威夷岛上面包果的成熟期之间的联系,以前尚未注意到,尽管在这里引用夏威夷人的说法也极可能引起争论。相反,汉迪和汉迪(Handy and Handy 1972: 152)宣称:“面包果真正的成熟时期”在夏威夷岛只是从 4 月份到 7 月份。但这明显与库克年代记中的材料相反:不仅是金先生的报告,还有英国人在 12 月到 2 月份环绕岛屿航行在凯阿拉凯夸期间所做面包果贸易的其他记录(如 Ellis 1972, 第 2 卷各处; Edgar Log, 4, 6, 8 Dec 1778, 以

及其他地方; Burney MSb, 20 Nov 1778, 27 Jan and 3 Feb 1779; Tevenan Log, 22 Nov 1778; Samwell in Beaglehole 1967: 1152, 1218, 1215, 1216)。塔希提的同样性质的新年仪式, 同样包含祖先的回归, 与面包果的成熟是有关系的 (Moerenhout 1837, 1: 502, 517—523; Oliver 1974, 3: 259ff)。在夏威夷岛, 面包果树是库神的身体, 库是玛卡希基最终的英雄。豪梅阿女神, 拉伊拉伊的另一个版本, 在某些神话中消失到面包果中, 卷入了一场对她的争夺之中, 就像库穆里波中的三人组合或玛卡希基的罗诺神话 (Beckwith 1970: 97—99, 281—283)。

- [47] 柴火事件在附录 14“关于库克的愤怒”中得到了充分的讨论。希基奥在 2 月 18 日再次成为夏威夷人祭祀的场所, 由凯利凯阿主持 (Burney MSb, 18 Feb 1779; Anonymous of NLA, 18 Feb 1779)。这时可能是一个阴历月份的开端 (*Kaulua*, 按这里采用的计算方式), 因而与玛卡希基之后恢复正常的神庙仪式是一致的 (Malo 1951: 152)。英国人褻渎了希基奥神庙的观点, 很难得到这些有关希基奥神庙在恰当的仪式日期继续使用的报告的支持。
- [48] 对于这些事件和玛卡希基结束时的人牲之间的类似, 奥贝赛克拉所持的反对意见中体现了这样的观点, 即夏威夷人不会让一个较低阶层的英国人葬在神庙里。这无视这样的事实, 即作为人牲的受害者通常都是做错事的人, 叛乱者或所谓的奴隶 (*kauwā*, 通常在战争中抓获)。假设夏威夷人所要求的是把沃特曼的尸体带到神庙那里; 埋葬他只是另一种, 可能是英国人的理解。这一点颇为关键。对此情节的全面讨论, 见附录 14。
- [49] 前面的段落及随后的极少部分, 都是细微改动或原封不动地采自 Sahlins (1985a: 127—128)。奥贝赛克拉对我就库克的返回与夏威夷仪式 (及政治的) 周期之间分离的论证所作的一通胡说八道的陈述如下: “萨林斯认为库克被杀是因为他不合时宜的返回违反了一个禁忌的论点, 几乎没有什么价值。库克和他的船员们从一开始就在违反各种禁忌” (Ob. 101)。
- [50] 但在 Cook and King (1784, 3: 30) 中提到, 库克为了避免卡拉尼奥普和卡奥奥要求他把他的“儿子”, 金中尉, 留给他们, 许诺 (*à la* 罗诺

父)明年还会回来。

- [51] 我说桅杆的问题是宇宙论上的而非经验性-实践性的,是基于这样的意义,即库克返回所具的那种超验的意义并非技术上的解释所能道尽。这问题类似于埃文斯-普里查德对阿赞德人巫术的讨论:烧毁木构建筑可以算火的属性,但烧毁你的房屋并非火的属性——或就此而言,烧毁财产也不是火的属性。奥贝赛克拉的反对意见是那种典型的咬文嚼字:他发现“难以置信,作为经验丰富的航海者的夏威夷人,却不能理解英国人被迫返回修理船只的困境”(Ob. 103)。
- [52] 选自金中尉的日记:在[2月13日]下午,到海滩另一端的井里为决心号打水的绅士来告诉我,有个头人阻挠那些他付了钱的土著帮助他,他和其他一些人都陷入麻烦了;他因此希望我给他一个海军陆战队员;于是我给了他一个海军陆战队员,但只携带随身武器;但霍拉姆比(Hollamby)先生很快返回来,说印第安人已经用石头武装了他们自己,越发地蛮横无礼。鉴于此我带了一名携带步枪(Musquet)的海军陆战队员出去,看到我们,他们就扔掉了石头;我们与在场的几位头人谈话后,暴民就被驱散了,那些被选中的就得帮忙装满各个水桶(Beaglehole 1967: 529)。
- [53] 表面上看,获得有关库克之死直接证言的方法就是通过莫尔斯沃斯·菲利普斯中尉,如克拉克船长日记中所表明(Beaglehole 1967: 534—536)。菲利普斯在库克倒下之前就被击倒了,并没有看到事件的结尾。在公开和私人的日记中都有一些其他的消息,包括坐在近岸小艇中的一些人的讲述。这其中有些不仅根据船上的谣言,也根据幸存海军陆战队员的证言来进行组织,但只有菲利普斯的叙述有引用的符号。例如,伯尼中尉在他记事的前言写道“这一不幸事件的详情是从那些在现场的人那里搜集的,如下”(MSb, 4 Feb 1779)。亚历山大·霍姆(Alexander Home)和金先生的报告都是用同样的方法组织的(Home Log; Beaglehole 1967: 555)。J.C. 比格尔霍尔已经在大量的日记中做了一番精选,而现在的复述大体上遵循了他明智的翻译。但我倾向于强调各种记事中比格尔霍尔忽略了的诸多“象征性”细节,同样,比格尔霍

尔对来自夏威夷人的信息,无论直接的或间接的,早期或晚期,都给予了有限的信任;因为我已经发现,在确定夏威夷人的全体,以及最重要的,在确定诠释生死攸关行动时所必要的夏威夷观念时,这些资料更为有用。当然,仍留有一些不确定之处:最重要的是,卡利姆头人的死讯传到卡阿瓦洛亚海滩这件事在整个事件序列中的确切时刻(exact moment)。

## 2 死后的库克

库克死后的 48 小时内,两位来自凯阿拉凯夸的祭司在夜幕掩护下带着船长的一块“大腿”来到决心号上。他们是“诚实的凯利凯阿”的人,即罗诺祭司;其中一人是所谓的禁忌人,他总是走在库克前面宣告罗诺的来临。他们正以归还罗诺的部分身体来作为与英国人休戚相关的一种表示,也表示他们谨慎地瞒着卡阿瓦洛亚国王一方。在夏威夷惯例的实践中,一位作为牺牲的王室受害者的腐烂了的尸肉是要抛进大海的。剩下的骨头要分给胜利的头人们,头骨或下颌骨分给败方的主要对手。库克也是被这样处理的。英国人知道,库克的头骨给了卡阿瓦洛亚的武士头人凯库豪皮奥,而他的下颚骨给了国王(Beaglehole 1967: 1215; Cook and King 1784, 3: 78; Anonymous of NLA Account, 13, 14)。英国人稍后发现的那些焦状遗骸是吻合夏威夷的传统的,即国王以罗诺作牺牲献祭——玛卡希基仪式的一个历史的隐喻(Kahananui 1984: 174)。<sup>[1]</sup>此外,尽管库克已经被肢解了,两个祭司在决心号上——在其中一个“为失去 Erono 泪如泉涌”之后——问了一个最“奇特的问题……Erono 何时会回来,以后其他人也这样问,他回来的时候会对他们做些什么”(King in Beaglehole 1967: 561)。

在出版的《航路》中,金中尉补充到,对库克归来的想法“与他们待他的所作所为中体现的一般性含义(tenour)吻合,就是



说,他们将他视为一个超自然的存在”(Coed and King 1784, 3: 69)。布莱(Bligh)先生挺讨厌金的,把这句话当作年轻中尉的谬论抛开了,但特里韦纳和其他人却证实了这句话。“他们中有些人硬说他会在两个月后回来,并恳求我们帮他们从中斡旋”(Trevenan Annotation)。萨姆韦尔的证实性报告——“印第安人的一种观念认为,作为 Orono 的库克船长将会在很短时间内再次来到他们中间”——指的是另一件事,发生在那两个祭司提出“奇怪的问题”后的几天,当时一个男子把“他认为属于 Orono 的一根烧过的骨骼”交给决心号护卫艇上的见习船员(Beaglehole 1967: 1217)。这些记事中对罗诺的归来所推测的时间,可能与罗诺的农业性及治疗性神庙的重新开放有关,这是在玛卡希基结束后两个月开放的。但在一篇未具名的库克之死的记事中,“由一位目击者”提出的“离奇问题”似乎更直接与玛卡希基仪式有关。询问者又是一位带来库克尸肉的祭司:“这人所问的最离奇的问题是,库克船长何时会回到船上来恢复他以前的地位,而且是否他会在三天之内不露面”(Anonymous of NLA Account, 14)。罗诺被拆除后(这可以回想起来),他返航回到卡希基。

附录 II  
祭司们的  
悲哀,妇  
女们的欢  
乐,以及  
原型性再  
生产

而且,从他死去的那天直到几十年后进入下一个世纪,库克在夏威夷大众信仰和仪式实践中一直扮演着罗诺的一种形式。在为数可观的这类神化的报告中,有证据表明,库克的(人们声称的)遗骨在罗诺每年的玛卡希基巡游中都一同随行。这些报告,应该强调说,主要来自夏威夷人,尽管被这个或那个欧洲的年代记作者所记述。之所以强调出处是因为,当前的诠释政治学,如奥贝赛克拉所表现的,会认为这个观念实际上出自豪佬,夏威夷人只是在为他们模仿这些神话而已(Ob. 50)。奥贝赛克拉相信,即使库克的灵魂仍到处流行,它也是通过罗诺这一专门

---

“土著”如何思考

的名字成为一个鬼或一个神化了的头人——因为夏威夷人太具现实主义及理性,以致不能想象一个打扮陌生且言语不通的外来者可能成为他们神灵中的一员。

## 18 世纪晚期作为罗诺的库克

从库死后直到 1786 年,7 年中没有一个欧洲船队接触过夏威夷群岛。1786 年以后,早期的那些外来访问者主要是皮货贸易商,而且他们记录了相当引人注目的对库克的纪念。<sup>[2]</sup>约翰·米热斯(John Meares)1787 年的记事中记述到对“他们敬爱的库克”的真情流露,为我们的探讨设定场景:

围绕着船的许多人都想获准去不列颠尼,去看他们敬爱的库克朋友,真是令人难以置信……头人们送来的礼物不断涌来,而它们却被老百姓挡住无法接近船只,“不列颠尼”,“不列颠尼”的喊声四起,一片喧嚣,长久不绝。(Meares 1790: 9)

人们会想起库克第一次进入凯阿拉凯夸时受到的隆重接待吧。或者再次,在 Kuykendall(1968: 206)的观察中,从 1794 年温哥华的最后一次访问到大概 1825 年间,“夏威夷人对外国的观念中,大不列颠占据着最高的位置;他们认为自己处在那个国家的保护之下,而且经常把他们自己归属为 *Kanaka no Beritane* (不列颠人)”。而且如果米热斯的记事表明这种情绪在温哥华之前就存在的话,那么后者探险的日记也能证实,这种情绪在夏威夷全体人民中都很普遍,并且是以死去的库克为中介的。对库克的纪念,皮热(Puget)中尉写道,“在所有场合中都被各阶层的人们以最高的敬意来对待”(Puget log, 26Feb 1793)。或者更进一步说,库克已经在普通夏威夷人的意识中占有一席之地,作为时

间的一个源泉,历史的一个框架,以及爱德华·贝尔(Edward Bell)牧师与其罗诺身身份联系起来的一个地位:

土著们似乎把那份伤感的交易(库克之死)视为他们历史上最不寻常的事件,几乎每一个能喃喃学语的小孩都能给你讲一段它的故事,而且当他们回溯遥远时期的时候(他们确实是通过值得纪念的事件和探知各个事件之间的时间间隔),这笔交易似乎在一个极大的程度上帮助他们的计算;那时候,他们像对待一种超自然存在那样敬仰他,事实上也称呼他“Orono”或大神,直至今天他也没有失去任何他的特性或对土著们的影响力。他们仍然谈论着他,称之为Orono,而且如果他们值得相信的话,他们是在极其诚恳地在他的命运感到遗憾。(Bell 1929, 1(6): 80)<sup>[3]</sup>

贝尔于1793年3月访问了凯阿拉凯夸,他在情境记录中细细列举了这些关于库克的看法。奥贝赛克拉对这个文本采取了一种干脆狡辩的态度,臆断贝尔(而非所宣称的夏威夷人)才是库克=罗诺这一观念的始作俑者,意即贝尔从金中尉和大卫·萨姆韦尔传播开来的具有类似意思的神话中获取了观念——而他们在事实上,奥贝赛克拉也说,并未对库克和神灵作这样的等同。

贝尔……没有同土著们作过一次交谈。他采用1784年官定版中库克之死的叙事来迎合他当前的经历。贝尔遵照着官定版,认为夏威夷人把库克视作(原文如此)一个超自然的存在,明显与金和萨姆韦尔所采用的直喻表达有关。但贝尔把库克比作一个超自然的存在,大神罗诺——这是早期日记作者从未犯过的一种错误。(Ob. 151)

这一文本批评中的逻辑如下:根据贝尔采用了与金以及萨姆韦尔一些大意相同的直喻表达——夏威夷人“敬仰他(库克)

如同敬仰一位超自然的存在”，像这样的措辞金和萨姆韦尔并没有用过——奥贝赛克拉就推测贝尔作出了前人没有得出的一个结论，即库克 = 罗诺。这证明他整个观点都来自他们两人，而非他所说的夏威夷人。这也表明了奥贝赛克拉如何处理夏威夷人的声音：他简单地摘录他们的词句并转给豪佬。如此看来，这个豪佬贝尔先生假装引用夏威夷人的话，肯定是在撒谎——对他自己撒谎，而且在他自己的私人日记里。

回到那些资料上，库克与罗诺之间的关系明朗了，这甚至是在皮货贸易商詹姆斯·科尔内特及其手下在 1788 年和 1791 年记录下在温哥华探险中的经历之前。在 1788 年，科尔内特在瓦胡岛偶然碰上了一场确定无疑的玛卡希基庆典。而且还在卡梅哈梅哈征服之前，当时岛屿处在毛伊的卡赫基利的统治之下。<sup>[4]</sup>科尔内特乘坐威尔士王子号，于 1788 年 1 月 17 日停泊在怀基基(Waikiki)。两个晚上，他都看到岸上烧的火以及听到传来的鼓声。此时一位祭司举着一尊古典的玛卡希基神像向船走来。我们可以肯定这一点，不仅仅是因为科尔内特的言语描述与马洛(Malo 1951: 143—144)或约翰·帕帕·伊伊(John Papa 'I'i 1959: 70—72)的相似——它们先后都与库克航行期间韦伯画的神像相像(图 1.3)。我们可以肯定是因为，科尔内特同时用一张小的速写惠示我们，直接插在他的那篇日记中(图 2.1)。那篇日记写道：“下来的头人中有一个被称作祭司，带着禁忌杖(Taboo Rods)，一面类似三角的白色旗子，系紧旗子的部位(Tack)[?]有一根棍子，绑在一根长长的杆子上[见科尔内特下面的速写]，三角旗棍子的两端各有一朵绿色的结。”(Colnett, 17 Jan 1788)据我们所知，这样的神像在玛卡希基节期间之外是不能出现在户外的。它们在罗诺巡游之后就被拆除并收放在一座神庙里，直到下一个玛卡希基节。

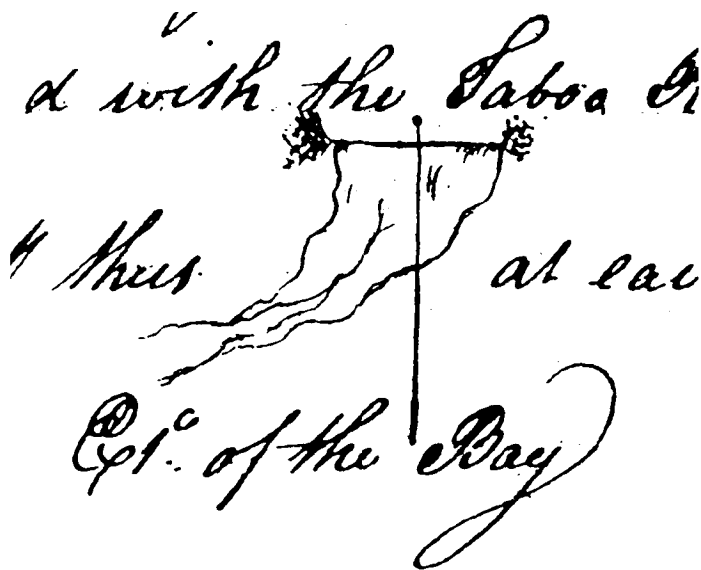


图 2.1 玛卡希基神像 詹姆斯·科尔内特画(Journal, 17 Jan 1788)

但还有另外一篇就此事件而言更为恰当的记事,或者毋宁说是两篇相似的记事,是由与科尔内特同行的一位乘客安德鲁·B. 泰勒(Andrew B. Taylor)记述的。泰勒的日记在神像、举神像的祭司以及库克船长之间建立了一个意义重大的三角,因为前者是罗诺玛夸的古典形式,而后两者被等同于“伟大的罗诺”。首先,祭司的情节:

[1788年1月]17日早上,我们站在海湾……中午,一位祭司头人 Orono-Nuez[罗诺努伊,伟大的罗诺],如我们所乐意称呼他的,来拜访我们。从他的随从就明显可以看出,他在他们中间是一位显要的祭司。他乘坐一艘大型的双人独木舟,各方面都精心装备。岛上的一位头人陪伴着这位大人物,但他与这位祭司(Ecclesiastick)相比并非无足轻重。

独木舟挂着一块红布作装饰。当这位重要的贵人上船后,头人跟随着他,还有一个仆从举着一根权杖(staff),这杖有八英尺高,顶上是一根成十字形的三英尺长的木棍,木棍上绑了一块布,一半白一半黑。权杖上的布悬垂下来,在横木棍的两端挂着一串串的晒干了的棕榈叶,作为流苏[?]。我猜想这肯定是他的重要性、地位或殊荣的标志[,]因为举权杖的仆从如影随形地跟着他。另一个仆从举着禁忌杖,一段约有3英尺长的弯曲的树枝,另外的仆从捧着两头棕色的小烤猪,当他与船长一道参观船只时,这三个人紧随其后,当他坐下时,他们又站得离他很近。他本人装束很奇怪,头上戴着两排羽毛制的项链,身上除了胸膛裸露着,其他部分都裹着五颜六色的布。至于他个人虽相当谦卑,却非常坚定,他的表情清楚地表明了他自身的重要性,也掺杂着对其他任何事物都不屑一顾的样子。在他逗留的期间,我高兴地实现了一个长期抱持的愿望,即看着他们饮下他们喜爱的称之为ava的饮品,只有祭司和头人们有资格喝……曾经这样操作过的仆从们,把一片干净的香蕉叶拧出汁来,双手捧着送到祭司的口中……这位大人物不动声色地站着。(Taylor Journals, 17 Jan 1788)

注意祭司本身就叫“伟大的罗诺”。祭司和神灵等同的原则在夏威夷其他地方也可得到证明(Emerson in Malo 1951: 80n; Kirtley and Mookini 1977: 60; Edgar Log, 19 Jan 1779; Valeri 1985: 130f.)。这位“重要的贵人”的一举一动都表明,他正在具体化(manifesting)着神圣:他相对于瓦胡岛头人所具有的重要性,他饮卡瓦酒而不碰杯子的方式,(再一次)还有标志其独木舟的红布。

在库克时代的凯阿拉凯夸,与这位祭司相应的人物是奥梅

阿(或 Omeeah),老“主教”卡奥奥的儿子,奥梅阿同样作为“Orono”而知名,也被赋予了极大的敬意。如上文所提到的,金先生相信他是罗诺祭司修道会的头,并把他与中国西藏的达赖喇嘛或日本天皇相比——18世纪的欧洲人已经知道这些人被视作活着的神灵。<sup>[5]</sup>罗诺神像与泰勒记述的瓦胡岛祭司有联系,也同样与掌权头人卡赫基利有关联。卡赫基利作为卡梅哈梅哈的敌手,在当时(1788年)是岛上最强大的人物。卡赫基利身体的半边刻有纹身,就像十字形玛卡希基神像上悬挂的树皮布那样,他的武士们也都一样。最后,泰勒的日记准许我们把这些罗诺的玛卡希基化身与库克船长联系在一起来完成这个圆。因为泰勒认识到,库克在夏威夷人中也以“Orono nuez”(伟大的罗诺)而知名。夏威夷岛上的一个土著,“泰波瓦(Typowooah)”,是这样来给库克命名的——这人或许就是卡莱科亚(Kalaikoa),卡阿瓦洛亚的莫阿纳人中的一员。2月17日,泰波瓦向威尔士王子号上的人展示了一件据说库克被杀当天穿的一件衬衣。他说,它就是“Orono nuez在Owhyhee被杀时穿的衬衣”。(同上,18 Feb 1788)

科尔内特在1791年乘坐亚古尔号回到了夏威夷。他对那次访问的记事不仅证实了一直存在的著名的“离奇的问题”——罗诺将在何时归来?——也表明了夏威夷人赋予死去库克的力量恰恰是罗诺玛夸这位玛卡希基神灵的特性。科尔内特于1788年曾在群岛做贸易,此刻到了1791年,他再次来到夏威夷岛的凯卢阿(Kailua)。由于卷入了一场与西班牙海军司令基姆佩(Ouimper)的争执,科尔内特就利用这一场合,以牺牲西班牙为代价来推进英国的利益。出于这个目的,他发现,他曾经给予夏威夷岛头人们的火药,

来的正是时候,正在与其他岛屿的战争中使用。事实

上,自从库克船长被杀后火药就不断在战争中使用,而且也带来了此前从未困扰他们的许多病症,他们认为这与杀了库克有关。他们对我作了严格的盘问,打听他是否还会再回来,以及我上次是何时见到他,我告诉他们:由于常在他们这部分的世界里,我不知道,但我知道的是,西班牙人正在夺走他们的家园,并使他们沦为奴隶。他们问库克船长是否曾赐福于他们,他生他们的气会多久,以及他们该做些什么才能让库克船长降临他的地方(entreat his area)[阿利伊,“头人们”]赐福及支持他们抵抗西班牙。自从我乘坐威尔士王子号(1788年)到这儿以来,两座火山在岛屿的背风面爆发,日夜猛烈地燃烧并伴有惊天动地的爆炸,他们认为这是库克船长造成的。(Colnett 1968: 220)

科尔内特的消息是极重要的,因为它在归来的库克与玛卡希基神灵罗诺玛夸之间建立起了联系。复仇以及火山喷发造成的破坏与这种神化并非不具一致性;相反,它们都是代表神化的夏威夷标志(signs)。在这背后隐藏的是天火(罗诺的,与电闪雷鸣联系起来)与地火(火山女神佩莱的)之间的一种具有复杂逻辑的关系,但我们可以通过斯拉姆(Thrum)论述夏威夷神话学的手稿中收录的一篇S.卡玛考写就的文本来更直接地讨论这种关系。这份文本也激发了科尔内特报告中的复仇特性。按这一传统,当一位王室成员的尸体被分给一些重要的头人时——如对库克所做的——各部分尸身就变成了一些危险的火神,佩莱的某些预言者要听命于他们:

错误在于,当把一位阿利伊的身体分成几个这样的神灵时,拉瓦(lava)将出现并破坏土地,而火的预言者们并不制止这类活动。这样做的预言者们都称作毁灭者并成为王国中一种恐惧的来源。这就是古时候头人们要谋杀佩莱



的那些预言者的原因……当大量的熔岩流喷发出来并且毁坏着土地的时候,人们就想,一位伟大的头人被带进了火山。(Thrum, *Mythology*; 另一种译文,见 Kamakau 1964: 17)

罗诺玛夸,玛卡希基的罗诺形式,乃是佩莱玛,即“佩莱”人中的一员。不仅如此,他还是火山女神的火棍的看护者,是火山神点燃了佩莱的爆发(Beckwith 1970: 40-41, 170, 206; Handy and Pukui 1972: 337)。卡韦纳·普奎(Kawena Pukui)提供的一个民族志信息完成了地上的罗诺和天上的罗诺之间的逻辑联系:

在佩莱氏族中最重要的男性'*ohana*'[家庭成员],是她的舅舅罗诺-玛夸……这名字的意思是罗诺-长者。罗诺(响亮的)可能表示雷电。正是他把下界神圣的火控制在自己的腋窝之下,在卡乌(*Ka-'u*),关于火山的说法是与暴雨、电闪雷鸣联系在一起的。雨云在圣歌中被用来指代罗诺的“身体”(*Kino*)。(Handy and Pukui 1972: 31)

因此,通过对夏威夷人宇宙观图式的了解,像科尔内特那份似乎希奇古怪的报告,就可以被理解作与历史学(库克之死)、地震学(两次火山喷发)以及神学(罗诺的回归)都一致的一份同义文本。这就是我所说的“神话实践”的意思(Sahlins 1989: 379—380)。

奥贝赛克拉并没提及前面那些对科尔内特文本的解释。他只是简单地提到,科尔内特为西班牙人所困扰,可能无法“明了夏威夷人的思想模式”。即使他的说法中有些是真实的,对“库克是罗诺神的主题”也没有多大帮助,因为在那时,很明显,夏威夷人知道库克来自“不列颠尼”,而且他服从另一位头人(英国国王),这位头人将帮助他们除掉西班牙人。而且如同夏威夷人在他死后神化他那样(作为拥有罗诺这一名字的一位头人),他也作为一位神灵“活着”,而且“甚至可能是英国船员们的一位保护

神”(Ob. 141)。

奥贝赛克拉关于库克死后被神化的看法——从中推导出洋泾浜人类学,即库克可能是英国船员们的一位保护神,这恐怕比科尔内特更好地回应了夏威夷人的思想模式——将在后面加以考虑。然后,奥贝赛克拉在几个情境中就“不列颠尼”作了这样的讨论:夏威夷人都明白这些外来者来自“不列颠尼”,因而不可能来自“卡希基”这个罗诺和其他神灵的家园、头人祖先们的家园以及许多美好的文化事物的家园。确实如此:外来者来自“不列颠尼”。但那在哪里?那里是什么样的?人们不得不揣摩奥贝赛克拉认为“不列颠尼”对夏威夷人意味着什么。他对“卡希基”的理解并不值得信赖,因为他不断地把它指涉为一座特定的岛屿,好像这样就可能跟“不列颠尼”形成对照以及区别(Ob. 49, 61 以及其他篇幅)。但卡希基是对海平线以外岛屿及陆地的一个泛称,处在夏威夷各种不同的方向上;同时也表示时间上的一种距离感。由于处在视线之外,这些看不见的以及神灵居住的地方都在天上——这恰巧在岛民们的经验性经历中是真实的,即位于或来自海平线之外的事物:都在天上(Beckwith 1970; Kamakau 1976; Fornander 1916—1920, 5: 590—595; Makemson 1938: 378—380)。没有任何基础或理由让夏威夷人把“不列颠尼”想象成别样的事物。在库克的时代,夏威夷人就已经知道豪佬来自“不列颠尼”;但那时他们也知道,伟大的神灵们都居住在外来者的“家乡”,以及罗诺是一种居于天上的看不见的存在(Cook and King 1784, 3: 5n, 159)。里克曼(Rickman 1966: 332)引用了一位尼伊豪头人的话,他惋惜没能在英国人第一次来的时候陪同他们,“并且指指太阳,似乎推测我们将在我们的路线上拜访那个发光体,我们的枪炮发出电闪雷鸣,以及来自上天的东西都出自相同的源泉”<sup>[6]</sup>。无论如何,奥贝赛克拉对科尔内特

关于库克回归的报告的第二批判性忽视证实了，夏威夷人至迟在 1809 年还一直把英国与卡希基联系在一起。

这第二个反证最终将对奥贝赛克拉自己的主题，即库克被误作一位夏威夷神灵在经验上的不可能，造成如此的危害，以致他如果就此进行反思，那他可能就不会写出他那本书了——而这会帮我们大家省去许多的时间和麻烦。第二个反证如下：

在卡梅哈梅哈本人鼓励和赞成去占有及恢复祭祀的情况下[但并非早于 1791 年；参看 Valeri 1991]，人们在包括科尔内特的诠释在内的许多情境下，都不能排除这种可能性，即“罗诺的回归”仅仅表示他灵魂的回归，既可以脱离肉体的方式（灵魂转移），也可以其他人占有的方式（灵魂占有）。灵魂转移的一个例子是由住在瓦胡岛的坎贝尔（Campbell）报告的，他在 1809 年写道，夏威夷人认为一个叫威廉姆·戴维斯（William Davis）的威尔士人，“曾是他们自己同乡中的一员，死后去 Caheite[卡希基]或英格兰，而现在又回到他出生的土地”（Ob. 141；引用 Campbell 1967: 120）。

首先要注意英格兰和卡希基之间的等同或至少相当性，都是作为离去的那些灵魂去旅行及返回的地方。其次要注意，夏威夷人认为一位威尔士人可能是一个离去的夏威夷灵魂的具体化形式的推测是极其理性的。而且如果戴维斯可以的话，为什么库克不能呢？奥贝赛克拉的主要观点是，库克——不会说夏威夷话，不像夏威夷人等等——在经验上与夏威夷人或夏威夷神灵的差别太大，以致不可能是后者的一个化身。这样推论的结果必定是，威尔士人比约克郡人更像夏威夷人。<sup>[7]</sup>

18 世纪另一篇有关库克作为罗诺形象的记事出自一位叫乔舒亚·李·迪姆斯戴尔（Joshua Lee Dimsdell）的人，这是由詹姆斯·巴伯（James Barber）船长记录的（Dimsdell Account）。好几篇

航海日记中都提到迪姆斯戴尔,这可以追溯到 1794 年皮热的日记(Puget Log, 27 Jan 1794)。皮热看到他的时候,他正与重要的头人凯奥莫库(Ke'eumoku)住在一起,皮热相信他是个美国人。根据巴伯的回忆,迪姆斯戴尔在 1792 年 7 月时住在夏威夷,此前曾多次造访岛屿并学会了他们的语言。迪姆斯戴尔详细描述了与某一位“皮霍雷(Pihore)”的谈话,他声称杀死了库克,“并流着泪补充说,他希望 Oroner[罗诺](他们这样来称呼库克船长)能原谅他,因为他已经修建了几座莫莱[神庙]来纪念他,每年在每座神庙都敬献大量的大猪来作牺牲,以这样和那样的虔诚行动来祭祀 Oroner”。皮霍雷也详细讲述了“Oroner”死亡的故事。因此手稿中继续道:

迪姆斯戴尔讲述的进一步的细节表明,库克船长现在被作为他们的第三个神灵,如 Oroner 的名称所暗示的那样。岛上各处都建有许多莫莱来纪念他,土著们像对待他们其他的神灵那样向他奉献牺牲。他们的坚定愿望及信念是,他将再次回来并原谅他们。他从不被提及,除非以最尊重的[?]敬意。纷争之后,他们带着尸体在岩石区往回走了大约一英里,在那里,他们在一块又大又平的石头上肢解了他。这块石头一直被精心保留着。肉被祭司拿去,而骨头被头人们瓜分。那些原归 Teriaboo(卡拉尼奥普)所有,现在归 Tamamah[卡梅哈梅哈]的继任者所有的东西,迪姆斯戴尔都看到了。它们被作为文物那样收藏着,并作为一种极大的恩惠展示给他看。这些东西大概有人骨架的三分之二或者稍少一些。(Dimsdell Account)

奥贝赛克拉对迪姆斯戴尔的批评性阅读可一言以蔽之:这听起来太基督教式了。因为我们知道罗诺并不表示“第三位神灵”,迪姆斯戴尔是无意识地,以欧洲中心论的三位一体的名词

来改造库克神话学(Ob. 145)。对迪姆斯戴尔,这样就够了。但他却对报告中皮霍雷及其他夏威夷人所相信以及所说的一切也都这样看待。再一次,对他们没有这样说的论证,成了只是欧洲人这样说。<sup>[8]</sup>

但是,作为对某种库克/罗诺崇拜的证明,迪姆斯戴尔的证词同样饶有兴味。接下去十年日益增多的证据表明,这并不是波利尼西亚地区广泛实践着的那种为一位死去的头人所操办的年度仪式性盛宴(目前为止夏威夷岛还没有这种资料)。这种颇有争议的崇拜乃是罗诺的玛卡希基节这种主要仪式的中心化及等级化的夏威夷版本。在温哥华 1793 年的访问期间,皮热和托马斯·曼比(Thomas Manby)中尉都报告说,库克的骨头被放在一座神庙中,其位置与凯阿拉凯夸的希基奥一致。<sup>[9]</sup>皮热在卡阿瓦洛亚听到这个说法,连带着从卡梅哈梅哈的兄弟凯阿利麦凯(Keali'imaikai)(以及显然其他一些人)那里得到一个关于库克之死的故事:“他们告诉我们,库克船长的遗骨保留在莫莱[神庙]中,与 Terreobo[卡拉尼奥普]的那些遗骨在一起,面对着前述那场冲突发生的地点[卡阿瓦洛亚海滨]”(Puget Log, 27 Feb 1793)。<sup>[10]</sup>那天之前,皮热与凯阿拉凯夸的“头人祭司”作了一次面谈,请一位居住在那里的豪佬爱萨卡·戴维斯(Isaac Davis)作翻译:

他告诉我们,他们的神灵既多且好。他指出有一个高于其余的神灵,总是伴随国王左右。它拥有给予库克船长的相同的名字,即奥洛诺。这位神灵在它的巡游中(总是伴随国王左右)/一个错误[资料上的更正,可能是也可能不是皮热改正的]。在所有场合以及各阶层的人都以最大的尊敬来对待对库克船长的纪念,而且他的名字一直以一种极其热烈的敬意被提到。(同上,26 Feb 1793)<sup>[11]</sup>

## 19 世纪作为罗诺的库克

按照威廉姆·马里纳(William Mariner)的记事,其信息最初是 1806 年在夏威夷寓居的豪佬约翰·哈伯特尔(John Harbottle)提供的,早期那些记事中记载的有争议的对库克的“尊崇”可以等同为玛卡希基节。哈伯特尔自从 1793 年一直在岛上,长期为卡梅哈梅哈效劳。在命运多艰的太子港号去往汤加的路上,马里纳遇到了他,然后在其回忆汤加的情境中详细记述了这次面谈(由约翰·马丁编纂)。但哈伯特尔并非马里纳唯一的报告人。他也认识一些生活在汤加的夏威夷人。

当马里纳先生后来掌握了汤加话时,他就这个主题与一些 Owwhyhee[夏威夷]土著作了交谈,他们是在 Vavaoo 时与他在一起的;他们进一步证实了 Harebottle[原文如此]所说过的一切,而且声明,土著们完全不知道库克可能被杀死,因为他们视他为一个超自然的存在,而且当他们看到他倒下时都很惊奇。(Martin 1817, 2:66)

从这些夏威夷人中可以辨认出一个中层头人,而“其余者”均属较低阶层。他们都是年轻人,没有亲眼目睹库克的到访和死亡,“但他们证明这些事情在桑威奇岛上无人不晓,并且毋庸置疑”(同上,68)。然而,马里纳不辞辛劳以致如此肯定的一条最有关系的信息,为库克的骸骨出现在罗诺的玛卡希基巡游中提供了一个证明:

汤加岛上的人表面上在一举一动中都对库克充满友谊,而暗地里他们却想杀死他;而桑威奇岛上的人们,尽管他们确实杀死了他,但却已经给予,并且一直给予他超过地球上任何其他民族所能给予的更高荣耀;他们认为神灵们

派他来教化他们,靠着他们,他们才享有最大的祝福。他的骸骨(大部分一直还由他们保存着!)被他们虔诚地作为圣物保存着;骸骨被收藏在一间献给一位神灵的房屋里,并且在每年的巡游中都要带到许多其他献给他的房屋那里,放置在每间房屋前面,然后,祭司感谢神灵们为他们送来了如此伟大的一位人物。(同上,66)

马里纳报告的含意并非简简单单地表明,库克在玛卡希基之中(马里纳对玛卡希基一无所知),而是表明他知晓罗诺所承担的确切的仪式角色,即他每年的巡视都是自然生育力与人类美好生活的恢复。所有这些都在 JPS 论文《库克船长在夏威夷》中作了阐述(Sahlins 1989)。奥贝赛克拉婉转地提到了那场争论,但没有引述,他根本无视它们与玛卡希基之间的关系。<sup>[12]</sup>事实上,他以一句道听途说的话就草草抛开了马里纳的整个讨论。他讨论的是,当库克被视作神灵的神话在伦敦很流行时,马里纳的秘书马丁正住在伦敦:“不幸的是,马里纳的报告是各种道听途说的一个大杂烩,而且又被这样一个事实复杂化了,即马里纳将其在汤加的经验以信件方式‘告知’他住在伦敦的‘编辑’约翰·马丁的时间是 1811 年,那时伦敦正盛传库克神话”(Ob. 144)。这样就再一次,夏威夷人所说的东西被优先弃置不顾了,正如它被假设为在一个已成形的西方神话基础上出现的一个西方神话——推论就是马丁出力去编造马里纳从夏威夷人听来的东西。然而奇怪的是,如果这真是一种不由自主的关于“土著”如何把欧洲人误识为神的西方神话,马里纳或马丁却没有借此机会就汤加人给予库克极高的敬意作出这样的断言。恰恰相反,库克被神化这一说法在汤加是遭到明确否认的。

一个美国海员乔治·利特尔(George Little),在 1809 年提供的一条消息,可以证明库克的仪式可追溯到 18 世纪 90 年代早

期,这是在凯阿拉凯夸发生的:

我参观了库克船长被埋葬的地方,一个美丽、僻静的地点,呈环状,有香蕉及椰子树环绕,墓居于圆圈的中央。土著们对于这个地方,似乎由于敬畏而怀有一种深深的敬意;当我们中的两个人,他们曾到这些岛屿数次且能讲岛民的语言,与他们交谈时,他们对造成这位伟大的头人——按他们对他的称呼——死亡的不幸事实流露出真诚的悲哀;他们也告诉我们,每年一次,所有的土著都会聚集在这里举行一场宗教仪式来纪念他的死亡。(Little 1843: 131—132)<sup>[13]</sup>

阿德尔贝特·冯·沙米索(Adelbert von Chamisso)是科策比船长(Kotzebue)第一次航行的植物学家和语言学家,在1816年和1817年曾到达群岛。他写到了夏威夷人和库克:“他们把他作为一位神灵来崇拜,而且一直虔诚地纪念着他。”(载于Kotzebue 1821, 3: 236)这一表述引发了奥贝赛克拉极让人眼花缭乱的批判性阅读中的一种。他没有注意到文本中明白指出沙米索是科策比《航行》整个第三卷的真正作者,奥贝赛克拉错误地把沙米索对夏威夷人把库克作为一位神灵来崇拜的观察归诸科策比。不过,沙米索在1836年出版了其著作的一个单行本,其英译本到1986年才出现。奥贝赛克拉继续运用1986年那本书中的相关的句子来批评沙米索对“科策比”1821年所作的断言。但那句子仅仅是对相同的沙米索文本所做的一种差别甚微的翻译。噫!但这一差别极为重要。科策比(即沙米索)曾说“他们把他作为一个神灵来崇拜”;而沙米索仅仅说“他们尊重他有如一位神灵”——有如一位神灵。

这重大的区别其实只是一个德语文本 *wie einen Gott* (Chamisso in Kotzebue 1821, 3:239; Chamisso n.d., 197)的两个英语注释之间的区别。不过,这一错误给予我们最深刻的印象



却是,奥贝赛克拉随后继续把无根无据的西方思想史,编造为报告中夏威夷人信仰库克神性的假设的真正来源:

科策比的陈述[即沙米索<sup>1</sup>]可以作为欧洲式对话的一种全盛方式来阅读,这是在伟大的航海家[库克]死后以及官方的日志出版后发展起来的。换句话说,一种有关库克神化的传统已经存在于欧洲,于是晚近的记事,甚至远洋船长[科策比]们精心策划的调查,都被传统轻易地污染了。因而,引人注目的就是这些观念的顽固性,或者证明[原文如此]传统的适宜,或者与之不同[原文如此]。于是,阿德尔伯特·冯·沙米索,这位科策比掌管的留里克(*Rurik*)号上的自然主义者,经常批评科策比,就对他的船长所做的记事进行了一个重要的保留:“他们尊重他有如一位神灵,而且他们在他死后一直虔诚地崇敬他。”(Ob. 142;着重号为原作者所加。)

撇开语法上的不合逻辑的推论(*non sequitur*)。奥贝赛克拉对证据的悍然不顾正在画着日渐缩小的释经学上的圈子。这是关于一个欧洲人神话的神话,由是观之,所有相反的经验性证明都变成神话性的了。<sup>[14]</sup>

比沙米索稍晚些,有关库克与罗诺关系的下一条相关的消息,出现在弗雷西内(Freycinet)所著的有关 *L'Uranie* 号航行一书的一条脚注中。脚注中明确表明了,库克是作为玛卡希基神灵的一个化身而被接纳的,在此被当作一位古老的掌权头人,罗诺伊卡玛卡希基。弗雷西内在 1819 年时曾在夏威夷,但直到 1839 年他才出版了他的《航海》。据此奥贝赛克拉就肯定,弗雷西内所指出的库克、罗诺神以及传说中的国王等同这一明显的三角关系(*triangulation*),“是从传统教士埃利斯那里简单地接受过来的”,即使不是埃利斯发明了这一三角关系,也是他将这种神话

的联结精致化了。这是有可能的。但有很多迹象表明,更多的东西,如果不是不同的东西的话,被卷进来了。首先就是相关的神话在埃利斯于 1822 年到达夏威夷时已经成为一种流行的传说,以致不久就被记载下来。其次,弗雷西内的文本尤其将库克与“头人神灵(chief god)……Rono-ké-maka-iki[罗诺伊卡玛卡希基]”联系起来(弗雷西内就此提供了富有想象力的翻译,“Rono 突然蹦出来给自己进食”,Freycinet 1978: 73)。但埃利斯关于这一传统的记事并没有包括古代夏威夷岛的国王兼神灵的正确名字,即罗诺伊卡玛卡希基;它只是把库克与一位国王及神灵“Rono 或 Orono”联系在一起(1833, 4: 104—105)。因此,19 世纪 20 年代流行的传说,它是以一首 *mele* 或圣歌的方式被铭记下来,在 1819 年的 8 月恐怕已经流传开来了:

Rono 是 Owhyhi 古代的一位国王,在他乘一艘独木舟离开岛屿的时候,岛民们就把他作为一位神灵来崇拜了。后来,当库克船长抵达他们的海岸时,土著们相信他就是他们归来的 Rono 神,他们自愿地匍匐在他的脚下。(Freycinet 1978: 73n)

接下来,我们就说到传教士时代了,第一批传教士是在 1820 年 4 月 4 日在夏威夷的凯卢阿靠岸。如我们所知道的,奥贝赛克拉相信那些美国教士遵循着长久以来的基督教传统,坚决地谴责库克在桑威奇群岛装神。(“神灵是一种嫉妒之神”,诗人威廉姆·考珀[William Cowper]说到。他通常作为基督教蔑视库克的原始资料而被引用,他曾据自己对 1784 年官方《航路》的阅读,得出了库克“甘愿被崇拜”的结论。但考珀是如何得出这一结论的呢?)由此引发的就是,任何暗示了库克 = 罗诺以及有一个传教士参予的文献都会变成垃圾,这是基于这样的历史编纂学原则,即因为作者所属的阶层在谴责库克时包含有一种热

衷于传教的利益倾向,于是他们的说法肯定是不真实的。也就是说,任何人若可能被怀疑有撒谎的利益因素,就一定在撒谎。如果文献引用了当地的语言或传统来证明库克=罗诺,这肯定表明传教士们成功地操控了夏威夷人的精神、神话或者记忆。要不然,再次地,将文献归诸夏威夷人是不真实的;真正在说话的是传教士。这种口技越发地显得辛辣,因为按奥贝赛克拉的看法,在传教士们到来之前没有任何夏威夷土著的公开陈述来证明库克的神化:“那些关于库克神化的夏威夷人的版本,都来自土著的学生们和传教士们的各种记事,这是在1819年夏威夷人已经放弃了他们的禁忌系统之后,而当时第一批美国福音派教团已经开始到达(在第二年)”(Ob. 49—50)。这对于书写的“诸多版本”当然是真实的,因为文字是随着基督教而来的;但我因此就有权去忘记夏威夷人关于库克作为罗诺这一历程的陈述已经从1779年起就不断出现于欧洲人的年代记中了吗?

那些引用了夏威夷人回忆库克的传教士文本也不能因为对那些美国教士的臆测而被优先加以摒弃。大部分文献主要是在1825年下半年之前完成的,当时基督教正取得极大的成功,因为它此时才得到了夏威夷权贵们的扶持(Sahlins 1992)。事实上,这类有关库克神性的第一篇公开陈述是在传教士们到达后的两周内出现的。塞缪尔·惠特尼(Samuel Whitney)在1820年4月13日的日记中写道:

Kirooah[凯卢阿]在Owhyhee(夏威夷)的西南边……距离著名航海家库克被杀的地点Kanhkakooah[凯阿拉凯夸]仅有几里之遥。现在一些老人都一直记着他。他们说他是一个神灵,而且长期把他作为神灵来祭拜。在凯卢阿有一位男子告诉我们中的一人,他曾吃过库克的一部分内脏。<sup>[15]</sup>

在整个十年里,凯卢阿和凯阿拉凯夸的老人们都在向许多访客详述着这类回忆。伦敦传教士协会的传教士泰尔曼(Tyerman)和贝内特(Bennet)在1822年4月听到了这些回忆:

在漫步途中,我们的向导指向火山群的一个空洞,告诉我们库克的躯干是在那里烤的,而再上去一些,是同样的程序施之于他的双臂和双腿的地方。事实上,这就是那些谋杀他的人(因野蛮人的反复本性)所能给予他的遗体的最高的尊敬;他们的国王和头人们的尸体也要经过类似方式的准备,这样肉才能更容易地与骨头分离,而骸骨随后要汇集在一起保存起来,不仅作为纪念物,更作为宗教性的圣物。库克的遗物因此被放在夏威夷的一位神灵 Rono(罗诺)的一座神庙中接受祭拜,人们对此的一个看法是,这位英国航海家即便不是他的化身的话,也是他的代表。(Tyerman and Bennet 1831, 1:376)<sup>[16]</sup>

伊莱莎·卢米斯(Elisha Loomis)在1824年4月访问了凯阿拉凯夸,报告说:“所有的土著都同意,库克被作为神灵来看待,并以此接受祭拜。”(Loomis Journal, 12 June 1824)卡阿瓦洛亚的头人奈赫(Naihe)给卢米斯提供了一份库克之死的记事。在谴责库克自愿接受祭拜来使自己赢得名声之后,卢米斯详细描述了当时关于归来的神灵的传统:

土著们有一个传统认为,他们的神灵中有一个叫做 Rono 或罗诺的去了异国他乡。当库克船长到来时,他被假想为同一个 Rono。这就是他们给他的名字,从他们认识他起就一直用这个名字。(同上,12 June 1824)

奥贝赛克拉没有考虑过这些报告中的任何一篇,或许因为这么多例子都是出自传教士之口。不过,大致说来,他对于库克作为罗诺的一个化身这种所谓的夏威夷“观念”或“传统”确实有

话要说,即这真的是出自传教士之口。传教士们,首当其冲的是海勒姆·宾厄姆(Hiram Bingham),要对库克的抵达是罗诺“乘一艘三角形的独木舟返回夏威夷”这一特定神话的再次搬演(reenactment)这样一种观念负责(Ob. 154)。但是,奥贝赛克拉认为:

这个神话本身就值得怀疑:第一,它把罗诺神话与夏威夷传说中的著名头人罗诺-伊-卡-玛卡希基(Lono-i-kamakahiki)及其妻子凯基拉尼(Kaikilani)的神话搞混了;第二,神话是由一位叫宾厄姆的传教士引用的,而他反过来是从参加毛伊的拉海纳卢纳小型研讨会的学生完成的一本集中得到的,并在 1838 年将其汇编作为《夏威夷历史》出版。(Ob. 154)

首先,要清理好甲板来为反驳作准备,争论中的神话——奥贝赛克拉从两种版本中引用(Ob. 51, 158)——并没有出现在 1838 年著名的《夏威夷历史》一书中,该书并不是宾厄姆出版的,而是谢尔登·迪布尔。《夏威夷历史》也不是“从”拉海纳卢纳的学生那里汇编出来的,而是从学生们与学识渊博的夏威夷头人们以及老人们的交谈中汇编出来的(见上文,第 1 章注释 23)。第二,不管有没有传教士的观念,这个神话在 1778—1779 年的存在,并不是把库克接纳为罗诺玛夸,即罗诺的玛卡希基形式的一个必要条件——我从未做过这样一个关于神话的论证。玛卡希基本身就足以作为充要条件,表明夏威夷人拥有罗诺年度出现的知识。神话中的兴趣点在于神话是否说明了罗诺伊卡玛卡希基和库克都是罗诺的例示(instantiations),是否说明了历史报告中神灵的玛卡希基巡游过程出现二者骸骨的必然性。第三,在这样的联结中,这神话实际上并非传教士的一个发明或精致化,无论是宾厄姆还是埃利斯(如奥贝赛克拉几页后也将宣称的)。这神话乃是夏威夷的“流行传说”,1822 年的“桑威奇群岛

教团日记”(ABCFM/MJ)对罗诺神作了首次记录。这些资料提供者是一些重要的夏威夷人,尽管故事被译成了英文。那之后不久出了一本夏威夷语的版本,明显是由宾厄姆意译的。科策比在1824—1825年以及一些人在1825年的拜伦号(Byron)航行中,都记录下同样的神话和一些特定的变异形式——全都同样证实了库克与罗诺的等同。这些不同的版本把罗诺伊卡玛卡希基故事中包含的诸多事件和关系调换成了最初的罗诺神——如前者中国王妻子的名字,凯基拉尼-瓦希内-奥-普纳(Kaikilani-wahine-o-Puna),在这里作为神灵的妻子出现——因而在神话的层面体现了,(我认为)在仪式和历史中发生的那些可相互转换的例示。

美国传教团的通志由宾厄姆以及他的一个或多个同事共同保管。1822年9月19日,通志记录道,传教士们接待了卡阿瓦洛亚的掌权头人奈赫及其妻子卡皮奥拉尼(Kapiolani)的拜访,他们早晨到来,待了大半天。他们带在身边的还有一位“凯波库罗(Kepokulo),是Tamehameha[卡梅哈梅哈]的一位祭司,以前住在Karakakua[凯阿拉凯夸]”<sup>[17]</sup>。这位祭司给了传教士们一份夏威夷神灵的名单,其中名叫毛伊的神灵是最大的,Kairi[库凯利莫库(Kūka'ilimoku)]是卡梅哈梅哈的主要神灵,而“Rono”是玛卡希基的神灵,文本接着说:

以下就是对一种流行的Rono传说的翻译。“古时候,Rono住在靠近夏威夷Kearakekua的一座巨大的悬崖脚下,听到了悬崖顶上传来的诱惑声,在一种突如其来的愤怒和嫉妒之中,只一拳就打死了他的妻子Kaikiraniariipuna[凯基拉尼-阿利伊-奥-普纳(Kaikilani-ali'i-o-Puna)]。随后他背负着她并将她放在一座莫莱或祭拜的房屋里,在极度的悔恨和痛苦之中为她哭泣。然后他走遍所有的岛屿,与碰

到的任何一个男人进行拳击或打架。当人们质问他‘O Rono hehena nui e——?’ Rono 你真的疯了吗？他回答说，‘I hehena au ia ia.——I ulala hoi ua i kona arohei.’——她的死真的让我疯狂。我也为她的爱嚎啕大哭。当他历遍群岛后就离开了他们，乘着他的 Paimalau，一条代表神灵的三角形的独木舟，驶向异国。他的妻子复活了，为了找寻他而走遍所有的岛屿，然后也往异国去寻找她失去的丈夫。”

当库克船长抵达的时候，人们把他当作他们古代的 Rono 神，并照此来祭拜他，而他不像保罗 (Paul)，竟鼓励这种错觉并接受这些崇拜偶像的人们的尊崇。当他们以这样的错觉蜂拥在他周围时，有些人怀疑他的神性，并用他们的武器在他这位已入篡界的人 (dis——ed person) 身上一试锋芒。

上面这个故事可以解释他们每年以 Rono 的名义举行的拳击赛制度，而且也能解释那个年度庆典名称的来由，有时候外国人把它称作 Muakeheiti，这是从 *Ma, ka, hiti* 这些字而来的，意思是去往异国[原文如此]。(ABCFM/MJ, 19 Sep 1822)

关于这个文本的夏威夷版本收在主教博物馆的 J. S. 爱默生选集里 (HEN 1: 648—652)。有记录表明，这一版本是经宾厄姆女儿 (Lydia B. Coan 女士) 之手才到爱默生那里的，而且出自宾厄姆之手，明显是在 1824 年完成的。选集事实上包含两个夏威夷版本，一个采用标准的正字法而另一个采用古代的拼写法，前者可能出自爱默生之手，而后者则出自宾厄姆之手。尽管传说讲述的是罗诺神，但也再次作为讲述罗诺伊卡玛卡希基的故事而闻名，在这个文本中有一些 1822 年日记中遗漏了的细节可以证实，例如凯基拉尼情人的名字叫“Hoakekoa”。除去那些

节,夏威夷语的文本在两个极有趣味的方面与英语文本不同。第一,“Paimalau”(文学用语,葡萄牙语“好战的水母”)是罗诺的独木舟的名字——*Ua holo aku la i Kahiki maluna o ka waa. O Paimalu ka inoa o ka waa ana*——并非像传教士以及后来英文版本中认为的那样,是一艘具有独特的三角形状的独木舟。(奥贝赛克拉在这艘独木舟上着墨颇多,自以为夏威夷人不可能把库克的船只误认作一艘三角形的独木舟这种现实主义者的确信,正在为他自己赢得分值。)第二,神灵故事和库克到来之间的关联存在于最初的夏威夷语中,而不是如 1822 年的文本那样添加进夏威夷语的,夏威夷语版本的结尾内是这样的:

*Ua holo aku la hoi o Kaikilani-alii-o-Puna i Kahiki ma ka waa. A i hiki nei o Capt. Cook, manao na kanaka o Lono i hoi-hoi mai ai Olelo lakou, “Eia Lono e”.*

凯基拉尼-阿利伊-奥-普纳(Kaikilani-alii-o-Puna)在[罗诺之后]乘一艘独木舟前往卡希基。当库克船长抵达的时候,人们认为罗诺回来了。他们说:“罗诺来了。”

这个关于神灵罗诺的故事,在我看来,是罗诺伊卡玛卡希基国王(玛卡希基的罗诺)传说的一种变形,他是夏威夷岛的统治者,在家喻户晓的谱系中比卡梅哈梅哈早好些代。根据传说,他的妻子凯基拉尼要统治岛屿一段时间,第一个女人也曾这么做。然而罗诺伊卡玛卡希基的孩子并没有继承他,在冗长的王室传说与最初的神灵罗诺的神话之间存在诸多相似之处,失去统治地位是其中的一条。其他的相似之处包括,罗诺在巡游岛屿的过程中卷入战斗来检视他的英勇(以及他统治的能力),他的妻子凯基拉尼与一位骤贵的 Hoakekoa“武士的血牲”私通,以及罗诺用一个游戏(*konane*)棋盘重击凯基拉尼(Fomander 1916—1920, 4: 256—363)。S.M.卡玛考关于王室传说的版本对与玛



卡希基的联系作了更进一步、清晰的说明。(这位著名的夏威夷的历史学家在 19 世纪 30 年代时是拉海纳卢纳学校为《夏威夷历史》收集传统资料的学生;他关于罗诺伊卡玛卡希基的传说在 1871 年首次出版。)正如已经指出的,在卡玛考的文本中,罗诺伊卡玛卡希基羽毛制的旗帜(*kahili*)与罗诺的玛卡希基神像是同样的形制:

当罗诺[-i-ka-makahiki]巡游的时候,这面大的卡希利要缠卷起来。当旗帜出发时,在罗诺舟中的人们要匍匐下身子。对玛卡希基神灵的尊敬也是用这种方式。当罗诺出航离开夏威夷时,他的标识树立起来,在桅杆的顶上悬挂着鸟[的皮],好像旗子一样……当罗诺-伊-卡-玛卡希基这位夏威夷的统治者死后,他的孩子及其后代没有成为统治机构中的掌权者。他的名字是通过罗诺-伊-卡-玛卡希基这个玛卡希基的神灵而变得有名的,而且[他]因此被认为是玛卡希基庆典的一位神灵。罗诺这个名字是与玛卡希基这个词联系在一起,由此得出了罗诺-伊-卡-玛卡希基。(Kamakau 1961: 52, 61)

卡玛考(Kamakau 1964: 20)也认为罗诺伊卡玛卡希基——表示 *ka'ai* 或相关的成包的遗物?——是由卡梅哈梅哈作为其“赐封神”(*ho'oakua*)之一而新加入到玛卡希基巡游之中的。因而,卡玛考关于传说的那些版本,都继续互换着罗诺神与他的王室同名者。当然,在年代久远这一意义上,卡玛考这些独家描述的“真实性”是无法确定的。我们也不能给予他任何特殊的地位。我们可以确定的是,他们在神灵罗诺、古代国王罗诺和库克船长之间再生产了一系列的转换,这至少可以追溯到 1822 年。说得更确切些,为了适合玛卡希基的解释,19 世纪 20 年代出现的那些形式是由福南德(Fomander)收集的一些密传的王室传说

的众多流行的和简写的版本,据推测,这些密传的王室传说类似于罗诺伊卡玛卡希基的传说。作为神话,它们不仅与一些关于罗诺伊卡玛卡希基的陈述一致,而且与报告中库克的骸骨在玛卡希基巡游中出现的陈述也一致——尽管这些都是不同的传说!1823年,威廉姆·埃利斯牧师在夏威夷岛对库克所做的研究发展了这些联系。

埃利斯确认与他就库克之死进行交谈的那些夏威夷人,“很多住在[卡阿瓦洛亚]以及各岛屿的其他地方”,其中很多人“我们都经常与之交谈”(Ellis 1833, 4: 101—102)。在这些人中,有凯娄·卡玛考,他关于玛卡希基仪式的文本很精彩。凯娄·卡玛考大约生于1773年,住在卡阿瓦洛亚,他的学识和成就得到了埃利斯的高度评价。在其私人日记中,埃利斯也提到了在瓦胡与那些掌权头人卡莱莫库(Kalaimoku)、卡胡玛努(ka'ahumanu)以及“其他几个人”的一次交谈——从中他得出了结论,即库克的骸骨还一直保存在夏威夷岛上的一些神庙里,“作为神圣的遗物收藏着”(Ellis Journal, 27 Feb 1923)。此外,在这个假定背后还有其他一些夏威夷人的声音:

在社会岛上的传教士们,根据一些桑威奇岛民的说法,早就知道库克船长的一部分骸骨收藏在岛民们的某座神庙里,并且接受宗教性的祭拜;以及……尽管没有成功,还是尽了一切努力来打探,那些骸骨是否还存在,以及它们被保存在哪里。所有被询问的人都一致地肯定,骸骨是由那些Rono祭司正式地保存着以及祭拜着,但对它们现在到底在哪里从未给出令人满意的答复。(Ellis 1833, 4:105)

因为夏威夷人和伦敦传教会的传教士们自从18世纪晚期都在塔希提,这条关于库克的消息就可以追溯到玛卡希基举行的年代。<sup>[18]</sup>

然而,作为“不能为他们自己说话的无文字人民”的捍卫者,奥贝赛克拉就迫不及待地把夏威夷人告诉埃利斯关于库克作为罗诺的所有话都归诸威廉姆·埃利斯牧师。他说,因为埃利斯的“那些土著报告人,就像所有这类著作中的一样,大都是没有名字以及没有特点的”(Ob. 157)。而且虽然埃利斯认为,夏威夷人的记事与金中尉的吻合,但后者(根据奥贝赛克拉)并没有说库克是一个神灵。由于埃利斯说了,“尽管很简短[原文如此]”,他肯定是从“考珀文本中所反映的一种有关库克之死的诠释”(同上)中得出他的观点的,这就是说,这位诗人阅读了金中尉的日记后得出了库克是一个神灵的观点!奥贝赛克拉由此得出结论:“因此,看起来非常可能,任何报告人的陈述,只要导向库克的加封和神化这些复杂事件的,都是简单地迎合英国人对库克神化的先入之见”(Ob. 157)。<sup>[19]</sup>

对他假定埃利斯所做阐述之根据是听自夏威夷人这一说法大加鞭鞑之后,奥贝赛克拉除了把库克的历险作为罗诺的回归这一神话弃置不顾外,并没有进一步去理解英国传教士的这份文本。埃利斯文本中的这一部分得出如下的结论:

库克船长刚一到达,就被认为和报告为,神灵罗诺回来了;祭司们给他穿上只有神灵才能穿的神圣的衣服,引导他到了他们的神庙,用动物作牺牲来邀求他的宠爱,人们并因此在他穿过村庄时自愿地匍匐在地上。但是,在对他的攻击中,当人们看到他的鲜血喷涌出来,听到他的呻吟时,他们说:“不,他不是 Rono(罗诺)。”(Ellis 1833, 4:104)

看到这一点,奥贝赛克拉终止了他对埃利斯的考察:“我们再也不用认真地对待这篇记事了”(Ob. 158)。<sup>[20]</sup>

结果,在我们不必认真对待,因而也就无须提及的这份记事的某些方面,却正是当地人们的报告,这些方面涉及到基于库克

与神灵罗诺的等同而赋予库克骸骨的仪式性尊敬,而且他们的陈述中明确地暗示,罗诺祭司们每年都要带着这些骸骨环游全岛来收集贡物。埃利斯在这场讨论中用了引号来标识转述的谈话:

“他死后,我们全都嚎啕大哭。他的骨头被分开——肉被刮下来并拿去煮,与我们自己的头人死时做的一样。我们认为他就是神灵罗诺,把他作为罗诺来祭拜他,而且在他死后也敬奉他的骸骨。”(Ellis 1833, 4: 103)

稍微进一步,埃利斯特别描述了这一祭拜:

有些[人]……在[库克]死后仍然认为他就是 Rono(罗诺),还希望他能再次出现。他骸骨的一部分,他的肋骨和胸骨,被认为是神圣的,作为 Rono 的一部分,收藏在献给 Rono 的一座黑廬(神庙)中,庙在岛屿的另外一边。在那里,宗教性的尊崇被赋予这些骸骨,并自那时起,这些骸骨在每年的巡游中都要被带到其他几个黑廬,或者由祭司们带着环游岛屿,去收集人们支持祭拜神灵罗诺所奉献的献物。骸骨被收藏在一个柳藤编制的小篮子中,用红色的羽毛遮盖得严严实实,在那些日子里,它被当作土著们拥有的最有价值的物品。(同上,104—105)

在玛卡希基的巡游中,罗诺收集各区的贡物。埃利斯描述的柳藤篮子乃是一个卡爱(*ka'ai*),它是用来盛放以前的国王和王室成员神化了的遗物的。把马里纳、迪姆斯戴尔、温哥华的下属、利特尔以及其他人所谈到的都混在一起,埃利斯的这些信息就为涉及到库克(假定的)骸骨的一种年度仪式庆典提供了一份连续的记录,至少这种年度庆典可以确认作古典的玛卡希基节并且追溯到 18 世纪 90 年代。这才是我们不应该认真对待的信息。

那么,在埃利斯的文本中,是什么促成了那个饶有兴味的陈述,来表明当听到负伤的库克发出呻吟甚至流血后,人们说,“不,他不是罗诺?”这种报告并非埃利斯所独有,19世纪20年代以前,在一些资料中已有出现(Judd 1966: 55; Kotzebue 1830, 2: 180; Bachelot 1830: 283; Kamakau 1961: 103,以及其他)。两件事情中,有一件是真实的:如果这不是19世纪的一个发明,取决于在人和神之间作出激进的西方式区分在当地取得胜利的话(我相信正是这么回事);那实际上就是说,这表明直到那一刻,夏威夷人肯定都相信——如他们后来又做的那样——库克就是罗诺。

奥贝赛克拉对这个著名的陈述所做的诠释也分两种,而且同样是自相矛盾。两种诠释都证实了一个印象(读者至此肯定已经明白了),即他的书是一些特定争论的一个重写本——这里抓一根稻草(人),那里又靠西方常识或一种洋泾浜的“本土”民族志的推导来发明出夏威夷人——不容分说地把不同时期的争论拼在一起,没有怎么去考虑一致性或协调性,而是以越多越好为原则,到处无的放矢,好像这样有些可能会击中目标。“不,他不是罗诺?”即属此类。一方面,这不应该被相信。它是一个西方的建构。[同样的“西方的神话学化(mythologization)”,奥贝赛克拉写道,在库克死之前已经很明显了,那时有一些船员推测,威利·沃特曼的死破灭了夏威夷人认为他们的访客长生不死的信念。]库克的死亡对其神圣性提供了反证这一观念,“可能是那些对躯体与灵魂自有一种观念的欧洲人加之于他们的”(Ob. 158)。奥贝赛克拉在此会丢弃这段情节的,因为他意识到其中的含义:在夏威夷人看到库克流血之前,在他生活在他们中间之时,他们肯定认为他就是罗诺。<sup>[21]</sup>另一方面,几页之前,奥贝赛克拉却相信了垂死的库克发出的同样惊叹。他接受这一惊叹在

某种程度上是支持他的论证,即库克的神化是他死后的事情。事实上,这个谬误可以作为历史编纂学方面的批评来尽到双重的责任:

萨林斯的坚持中引人注目的是,经他全场一致地[原文如此]赞成的极其“土著”的原始资料表明,至少在库克死的时候,他们知道他是个凡人且不免一死。因此,与萨林斯正好相反,实际上可以肯定,库克仪式地位的任何提升必定是作为一种死后的神化才发生。(Ob. 147)<sup>[22]</sup>

但理所当然地,从“不,这不是 Rono”这一情节中可以确定,唯一具有逻辑性的结论就是,库克已经在他活着的时候拥有那种身份了。

埃利斯之后,欧洲人有关这些岛屿的记事,不断地记录着夏威夷人对库克神圣生涯的回忆,其中许多版本的流行传说把他与古老记忆中许诺归来的罗诺们连在一起。从马里纳的报告来判断,这位来自宇宙的库克所具有的那些千年至福的维度在世纪之初都已经明朗起来了,或者实际上,它们已经存在于通过神灵带来的生命的年度更新(玛卡希基)之中了。但人们在一些关于库克到来的消息中可以察觉到几十年来人口的减少和文化上的损失,例如拜伦提供的这条消息:

因为他们曾自信地期待着,Orono 的回归会带给他们一些立竿见影和至关重要的利益,他们急切地满怀希望,盼着幸福时代即将到来,盼着他们所坚信的全部知识,靠着对传统的信念,丢失的知识都将重新恢复,而且新的艺术和新的享受方式会由漂浮岛屿[即库克的船队]上的居住者们教给他们。(Byron 1826: 27)

科策比,他在 1824 年和 1825 年的访问类似于拜伦的访问,记录过罗诺回归的一个神话,神话中的主角是原初的神。卡莱

莫库,当代所谓的总理,既是记事也是观察的资料提供者。这些记事和观察讲述了,库克在他到来时被认定为“Ekua Rono”(阿夸 Rono,“神灵罗诺”)(Kotzebue 1830, 2: 161—168, 179—184)。布隆德(Blonde)号上拜伦的随从,尤其是理查德·布洛克斯汉姆(Richard Bloxam),记录下了一系列的各种相似的传说和回忆。

拜伦勋爵(Lord Byron 是诗人的外甥)在 1825 年把死去的国王利霍利霍(Liholiho)的遗体从伦敦带回来。理查德·布洛克斯汉姆牧师写的航海叙事手稿,为拜伦出版的记事(Bloxam Account)贡献良多。就像科策比一样,布洛克斯汉姆记录了罗诺神话的多个版本——有两个互不相同,而第三个残缺不全——都与神灵有关(而不是像埃利斯那样与头人罗诺伊卡玛卡希基有关)。这些显然是由“在拉海纳的传教士”告诉布洛克斯汉姆的,可能是博学的威廉姆·理查兹(William Richards)告诉的。有一个版本与 1822 年传教士们的通志上记录的几无二致,除了布洛克斯汉姆将其描述为“流行诗”并记录在“诗节”目录之下。当拜伦出版它时(以英文的形式),他称之为为一首“歌”,并把它当作诗或民歌中的句子(Byron 1826: 20—21)。人们可以得出结论,这并不仅仅如传教士们所言那样是一种“流行的传说”——与其作为罗诺伊卡玛卡希基传说的史诗性的版本相反——还是一首流行的圣歌(mele)<sup>[23]</sup>。理查德·布洛克斯汉姆的叙事记述了神话的第二个版本,其饶有趣味之处在于,神话发生在毛伊岛,或至少神灵罗诺从天而降,在毛伊的一个峡谷中靠野物为生过了很长一段时间。文本的后半部分,明显是理查兹翻译的,又再次把库克船长的到来归结到关于神灵婚姻悲剧的神话上。

拜伦勋爵、布洛克斯汉姆的兄弟安德鲁,以及航程中的艺术家罗伯特·丹皮尔(Robert Dampier),全都报告了来自凯阿拉凯夸和卡阿瓦洛亚的人们对库克的回忆。老人们都把库克记作神灵

罗诺。理查德·布洛克斯汉姆看起来很惊讶,尽管距库克之死已经过去47年,“土著们仍然满怀敬意地怀念他……他们谈论他或知道他除了称 Olono‘神灵’之外,别无其他名字”。他们告诉布洛克斯汉姆,只把库克的一部分骸骨还给了英国人,“而在靠近 Toeaigh[ Kawaihae]海湾的一座黑窟中仍然保存着一部分”(Narrative, 14 July 1825)。安德鲁·布洛克斯汉姆,在凯阿拉凯夸,也谈到了库克是“通过 Orono 这一头人神灵的称谓”而知名的。安德鲁说,他们与之交谈的几个人,年纪都很大,而且记得库克(Bloxam Journal, 36;亦见 Byron 1826: 196)。奈赫是卡阿瓦洛亚的掌权头人,他在当地接受了访谈。他声称,带头攻击库克的那名男子来自内陆地区,而且他像丹皮尔所指出的,“藐视库克本身的神圣性”。在另外一个场合,前面提到的卡莱莫库在这些事情上是拜伦的报告人。“按照他们的观念,尊敬可以赋予他[库克]的遗物,而且在他们的信仰中,尽管已经死了,他还可以作为他们的神灵 Orono 再次回到他们中间,Karaimoku 的证词现在毫无必要了。”(Byron 1826: 123)

奥贝赛克拉认为丹皮尔正在把马里纳和金中尉的看法强加在奈赫身上(Ob. 151)。他对卡莱莫库的证词打了个问号,因为这个人相当地欧化,明显地非常愿意去讲任何事情来使白人舒服(Ob. 143—144)。奥贝赛克拉没有提到理查德·布洛克斯汉姆的记事。也没有提到安德鲁·布洛克斯汉姆的日记,对于凯阿拉凯夸海湾的老人,他没有指明他们是否被误引和受骗。表明拜伦那批人都“受到了传教士观念的影响,尤其是宾厄姆和埃利斯的观点”,就足以说明他们所报告的夏威夷观点是什么。奥贝赛克拉同样也忽略了19世纪20年代以来的几份相似的证词——例如伊尔伯特·马蒂松(Gilbert Mathison),他也觉察到了库克和玛卡希基巡游之间的联系:



众所周知,库克船长死后,住民们对他们自己的行为深感悔恨,虔诚地哀悼这个先前的所作所为曾赢得他们的赞美和尊敬的人。而且,为了永远纪念他,他们决心把他神化;并且相应地制作了一尊得体的神像,多年来在环绕 Owhyhee[夏威夷岛]的巡游中,在流浪之神(Wandering God)的名义下被真的抬出来。(Mathison 1825: 431—432)<sup>[24]</sup>

这一时期还有另外一则消息引用了一个夏威夷人的话,这也颇值得注意。报道者是劳拉·费什·贾德(Laura Fish Judd),在1892年的凯阿拉凯夸:

在这里我们认识了年老的皇后 Kekupuohi,她是卡拉尼奥普的妻子。当库克倒下时,她离他很近。当时她正跟着她的丈夫,而她的丈夫正被英国人诱往船上去作人质,直到归还被盗的船只。她说土著们相信库克船长是古代的神灵罗诺,回来看他们来了。他们给予他神圣的地位,他对此肯定很清楚。(Judd 1966: 64—65)

就这样进入了19世纪30年代,各种相似的报告一直出现,而且不只限于《夏威夷历史》,还有“最年长和最博闻的头人和普通人”提供的诸多细节性回忆(Kahananui 1984)。同样,瓦里尼(Varigny)从霍瑙瑙的一位老人家那里了解到库克和罗诺的等同,而法纳姆(Farnham)则从一位“非常年长”的女头人霍阿皮利·瓦希内(Hoapili Wahine)处得知(Varigny 1874: 18—23; Farnham 1846: 37—38)。但在更高处的乡村地区,相似的纪念还在延续,在新年的仪式中尤为显著。传教士洛伦佐·莱昂斯(Lorenzo Lyons)就在夏威夷岛的怀梅阿对此作了记录:

1833年1月,上周人们听说了新年将至,就觉得必须考虑以前在这时节都要准备的一顿盛宴,届时大吃大喝各种人们平时难得的好料,并向罗诺(库克船长)祈祷。现在

他们并不完全以同样的方法来遵循它了——他们中的一些人聚在一起,诵读和祈祷[也就是说向基督教的神]——当他们得知我们不做任何这类事情时,感到非常惊讶。

(Lyons to Anderson, ABCFM/L, 6 Sept 1833)

这个仪式发生在夏威夷岛上一个偏远的社区,它以一种双重方式驳斥了这样的主题,即库克仅仅是在死后作为夏威夷头人们的一个“保护神”而被神化的。因为,这不仅是一个新年的宴请——或如 Kawena Pukui 所称的“新的玛卡希基”(HEN 1: 1294)——而且再一次,他是由普通百姓庆祝的,不仅仅是作为头人的一种祖先崇拜。

## 是谁在这里说话?

“O-runa no te tuti”,库克就是罗诺(齐默尔曼)。“这些印第安人都有一个观念,作为 Orono 的库克船长将在短期内再次回到他们中间”(萨姆韦尔)。从 1779 年到 19 世纪 30 年代,夏威夷人民直接用他们的言语,通过他们众多的仪式实践,以及他们的神话来证实,对于他们而言,库克船长是他们的神灵罗诺的一个具体化形式——罗诺在传统上还以其他形式而被知晓,包括人类的以及非人类的形式。问题是,即使从有名有姓的人那里逐字逐句地引用长言短语,这些证词主要也还是由豪佬记录下来并报告出来的。现在,奥贝赛克拉坚决反对库克是罗诺“本身”,他至多是一个同名的禁忌头人,在死后承担一个王室祖先神的职责。他宣称库克是罗诺(或说得更确切些,罗诺的一种形式)这个观念是一个长久以来欧洲人的神话,一个典型的西方人的欺骗,即“土著们”把他们当作神灵。因此,有人在说谎。或至少某些群体,夏威夷人或豪佬,正患有强迫症似的重复着那些规

定的信仰情节,以面对相反的经验性现实。

欣慰的是,无理性的并不是夏威夷人。库克作为罗诺这个观念基本上是由欧洲人“创造”的,并在本质上由欧洲人“使其不朽”(Ob. 3, 50, 177)。在讨论这些“神话”的一些毛利版本时,奥贝赛克拉将此作为一个普遍的规则,即“在一种不平等的权力结构中,白人版本将取得最终的胜利并最终为次级的文化所接受”(Ob. 136)。然而,即使假定奥贝赛克拉所说的库克神化的观念是出自欧洲人之手,那么对于依传统不可能自动相信此观念的夏威夷人,本应该具有某些强烈的诱因才能使他们为了西方年代记作者的利益而强制地排演这个观念。也许随处都能发现一位汤姆叔叔(Uncle Komo)的影子,尤其随着时间和涵化进程的加深——19世纪20年代的一位掌权头人或其他人会出于他或她自身的原因而放任豪佬关于库克的幻想。然而,很难证明这个断言,即在1825年下半年美国传教士的教义通过掌权头人们开始狂热地传播之前,夏威夷人正在习惯性地重复着其他非夏威夷人对库克船长的那些理解。对于他们由于太功利以致无法自己相信的库克与罗诺之间的等同,怎么又会如此轻易地被说服了呢?奥贝赛克拉认为,在卡拉尼奥普过世(约1783年)和卡梅哈梅哈崛起掌权之时(至少在1795年),夏威夷人对西方世界的了解已经非常之多,以致无法相信库克除了是一个英国的远洋船长外还会是其他什么东西(Ob. 146—147)。确实,他们自己的宗教到1819年之前正在逐渐消失,但这种解放本应该让他们前所未有地更加理性。但总体上,认为夏威夷人证实了库克=罗诺的论证比之于豪佬作者编造出来的另一种论证会遇到更多的问题。奥贝赛克拉大体上认为,除了极少的几个例外,并非那些被引述的夏威夷人该为那些认为出自他们之口的话负责。那些做过引述的欧洲人肯定都要对此错误负责:宾厄姆、埃

利斯、卢米斯、惠特尼、迪布尔、科策比、金、齐默尔曼、里克曼、拜伦、沙米索、弗雷西内、马丁、皮热、贝尔、曼比、迪姆斯戴尔、拜伦、A. 布洛克斯汉姆、丹皮尔、泰勒、科尔内特,以及他们这帮人中所有的其他人。是他们在这里说话。

这些欧洲的编年史作者们都是他们自身神话的囚徒,而且无论他们怎样把这些神话归之于夏威夷人,这些话都是他们自己的。这些话表面上是“土著的”;豪佬才是真正的始作俑者。这就是奥贝赛克拉对那些文本所作的诸多批判性的阅读中采取的历史编纂学的原则。再一次,这一腹语术中包含着两种可能性。欧洲的作者可能完全是在撒谎。他可以简单地将他对他们的想当然加之于他们身上,即某些他们从未含糊说过或明确表示的意思。然而,更宽容和更可能的是,豪佬是由于他自身观念上的倾向性而曲解了夏威夷人。总之,一个欧洲人如何能够领会,夏威夷人在作为一个神化祖先“罗诺”的头人库克与作为一个头人祖先“罗诺”的神圣库克之间作出的区分中所蕴涵的微言大义?尤其在这个豪佬预先就相信,这些易骗的“土著”会把他们这类人当作神灵的情况之下。结果,奥贝赛克拉通常会选择第二种替代方式。那些历史上的作者一直在曲解夏威夷人的陈述或行动,以迎合他们自己的信念,即认为库克被当作了神灵罗诺。用这样的方法,奥贝赛克拉就系统地把夏威夷人从他们自己的历史中排除出去了。

## 注释

- [1] 奥贝赛克拉错误地宣称,库克的尸体被赋予了对一位逝世国王的神化仪式。英国人和夏威夷资料中大量的证言,即库克被作为一位牺牲受害者和国王的敌手对待,已被库克骨头的特定分配所证实(见 Malo 1951: 101—105; Valeri 1985: 338—339,403)。在这样

的处理方式与奉祀死去王室成员骨骼的仪式之间的差别将在下一章加以考虑。

- [ 2 ] 这些皮货贸易商及其他豪佬关于库克和玛卡希基的各种消息已经在其他地方作了细致的叙述(Sahlins 1989, 1991)。这里的讨论从以前出版的材料中摘录了相当部分。
- [ 3 ] 关于夏威夷采用的英雄性日历推算法,见 Sahlins 1992,第 8 章。
- [ 4 ] 按照马洛玛的描述,瓦胡的玛卡希基神像会在夏威夷岛玛卡希基节的某个恰当期间搬到户外:对这个跨岛屿的规则,奥贝赛克拉先验地认为不大可能。那被证明就是一尊罗诺神像,尽管它在卡梅哈梅哈统治之前的七年出现在瓦胡——奥贝赛克拉认为卡梅哈梅哈创立了我们所知道的玛卡希基。但我对此所作的探讨已经出版多年了(Sahlins 1989, 1991)。
- [ 5 ] 由于奥贝赛克拉否认同时代的英国人对奥梅阿的地位如同一个罗诺祭司(可能是举像者)的报告,他没有注意到泰勒关于瓦胡岛的“罗诺努伊(Lono Nui)”的材料,无法意识到祭司与神灵等同的原则,以及不能从金中尉记述奥梅阿像“达赖喇嘛”中获得这种化身的暗示,他随意地将所有这些弃之不顾,而代之以“似乎合理的替代观点”,即奥梅阿是一位高层人物,碰巧名字叫“罗诺”——与神灵毫无(本质的)关系——这也是用同样的名字来称呼库克的意思。这种假设的错误会在下一章加以考查。
- [ 6 ] 里克曼的这个陈述以及奥贝赛克拉对它的理解,将在后面加以考虑。(见下文,第 216—217 页)
- [ 7 ] 根据所谓灵魂转移的倾向,奥贝赛克拉继续引用了一首圣歌(由约翰·夏洛分析),其中讲的是,请求 1824 年死于伦敦的利霍利霍(Liholiho)国王的灵魂由那儿回去看看他的头人们(Ob. 141)。奥贝赛克拉显然相信,这个实用理性的例子也例证了他的论点,即库克作为一位从卡希基返回神灵的观念是一个西方的神话。
- [ 8 ] 关于土著夏威夷人中对主要神灵的二次项(quadratic)观念和三人组合观念均请见 Valeri(1985: 17—18, 1991: 103—104)。
- [ 9 ] 曼比(Manby 1929: 1[3]: 39)在卡阿瓦洛亚时说,库克的骨头被放置在距此 1.25 英里外一座神庙(marae)的一堆石头下面。

- [10] “事实上，夏威夷人正在暗示，卡梅哈梅哈曾为了夺取统治权杀死了卡拉尼奥普的继承人，由此获得了胜利以及他前任的权力（骨头）。或者，如同莫斯（Mauss）和休伯特（Hubert）立为原则的：当一个神灵征服另一个时，他就创立一种崇拜来将他胜利的记忆具体化”（Sahlins 1989: 380）。
- [11] 奥贝赛克拉对皮热的回答是，因为他说神灵拥有的名字与给予库克船长的名字相同，这就暗示了“这两种存在之间存在一种清晰的分离”（Ob. 145）。
- [12] 总体上，奥贝赛克拉试图把这些与库克骸骨仪式性运用有关的材料，尤其将巡游中的材料，归之为西方民俗学，以此来暗示基督教对圣徒的崇拜——当然，他希望论证夏威夷人只是在库克死后才将其神化作一位头人时除外，因为这在传统上都需要祭祀他的骸骨。
- [13] 我在此以前（Sahlins 1989: 381）作了更长的引用，因为在对那本早期著作的一次罕见引用中，奥贝赛克拉从有关“这位伟大的头人”这一句被删除的事实中发现了重大的意义（Ob. 73, 144）。这是假设我对资料囫圇吞枣的一个例子，似乎利特尔对夏威夷大头人制的理解以及对夏威夷人观念更少的理解，与夏威夷人关于阿夸，“神灵”，“神圣”观念相比，包含着一种强烈的对立。（拥有匍匐禁忌的大头人们[如库克]相对于其余的人就是阿夸，甚至如罗诺那样的神灵也拥有大阿利伊的各种形式。）当指出库克不过是一位伟大的头人之后，奥贝赛克拉就把利特尔文本中的其余部分删除了：“他们也告诉我们，每年一次，所有的土著都会聚集到这里[凯阿拉凯夸]举行一场宗教仪式来悼念他哀伤的死亡。”这是玛卡希基另一种可能的证明。
- [14] 奥贝赛克拉关于沙米索批评科策比（= 沙米索）的论证，在其断言科策比没有必要的夏威夷资料，来“像萨林斯所想的”那样把库克和罗诺等同起来的情况下，具有双重含义。不过，就科策比的资料而言，尽管奥贝赛克拉进一步纠缠于其中沙米索“wie einen Gott”的那句话，但资料中的问题与这次航次或时间并无关联。它指的是科策比的第二次太平洋航行，他在 1824 年和 1825 年都曾停靠在夏威夷岛。
- [15] 因为惠特尼（如同他之后的埃利斯及其他人）显然是与普通人或中

间等级的人交谈的,“祭拜”和“神灵”指的并不是一位王室祖先这种王室祭祀的主体。因而,这并非如奥贝赛克拉所论证的那样,仅仅是对一位死去的名叫罗诺的禁忌头人的头发的祭拜。

- [16] 泰尔曼和贝内特对库克的骨头在他死时所做的处置方式的看法是错误的。根据与他们同时代的记事,骨头是作为战利品在掌权头人之间分配:实际上头盖骨与那些长的骨头分开了,因此,包含这些部分(*ka' ai*)的成包的遗物本来是无法构架起来的。不过,至少从迪姆斯戴尔的年代起(1792年),我们确实拥有一些报告,表明在一次罗诺祭祀中包含着一副关节相连的库克的骨架。
- [17] 凯波库罗或 *Kepookulou* 乃是奈赫和卡皮奥拉尼的随员(*Kamakau* 1961: 381)。传教士詹姆斯·伊利在 1824 年再次把他确认为“卡梅哈梅哈的原最高祭司”(ABC FM Ely to Evert, 11 Oct 1824)。他 1819 年在凯阿拉凯夸和 1834 年在卡阿瓦洛亚控制并且分配着土地。考虑到目前进行的争论,即凯阿拉凯夸的罗诺祭司被卡梅哈梅哈用自己的随从替代了,这些土地关系就极为有趣。*Kepookulou* 实际上是库克时代著名的卡阿瓦洛亚武士凯库豪皮奥的一个儿子,凯库豪皮奥有一个妻子是库神祭司霍洛阿埃的女儿(AH/CB 14: 37, 38)。
- [18] 特恩布尔(*Turnbull*)在 1802—1803 年注意到:“许多桑威奇岛民曾在一些不同的时期搬到了 *Otaheite*[塔希提],他们发现年轻的国王 *O-too* 鼓励他们来定居,*Otoo* 根据他们高超的技艺和尚武的习性,偏爱他们成为他个人的随从”(Turnbull 1805, 2: 67)。
- [19] 通过“加封和神化”,奥贝赛克拉正求助于他的一个权宜性转换,即把欢迎罗诺的哈奈普典礼变成了一位名叫罗诺的高层头人的加封仪式,以这样的身份(与神灵罗诺是有区别的),就假定库克在死后被夏威夷人神化了。注意,即使这种洋泾浜的民族志是真实的,它仍然未能解释埃利斯报告中库克和神灵罗诺之间的历史联系所具有的诸多有重大意义的方面:例如库克的遗物由罗诺祭司们看护,以及每年巡游中用来征集贡物(例如在玛卡希基的巡游中)。埃利斯说,这些事情都是夏威夷人告诉他的。
- [20] 奥贝赛克拉对我们为什么可以正好在此止步给出了几个理由。第

…，罗诺这个神灵与头人罗诺伊卡玛卡希基之间的等同在库克的年代就是有问题。或许确实这样，但在 19 世纪 20 年代早期，罗诺伊卡玛卡希基的传说是库克神化中专有的(charter)；而且它任何更早的存在，在古老宗教所具有的功能中，都会把拴住奥贝赛克拉那摇摇欲坠的主题——一位名叫罗诺的禁忌头人并非神灵——的线，磨损成一根单独的脆弱的单纤维：呃，或许在禁忌头人罗诺伊卡玛卡希基这里是适用的，但并不适于禁忌头人罗诺—库克。（我们早已讨论过几个罗诺神兼国王形象的传统之间被激发出的那些转换方式。）

奥贝赛克拉对这个神话的第二个异议是，根据 D. Barrere 的说法，这种“独特形制的独木舟”是卡梅哈梅哈统治时期的一个发明。我们已经看到，这是一个传教士的误译；在玛卡希基环游后的阶段中，这与罗诺独木舟（或两艘这样的独木舟）的古老性没有任何关系（Malo 1951：151—156）。

第三个异议是，除了根据库克包裹了树皮布这一事实所做的重复演绎外，包裹在库克身上的（树皮）布无法表明是一种神圣的服装，并且奉献动物给库克以达到妥神目的顶多是一种任性的解释。这样的异议在根本上没有弄明白，包裹神像和其他物体这样一种实践及其意义（神灵得以被显示在其中）——包括在特定仪式情境中的祭司们和头人们（见附录 6）。由于收集的信息比《夏威夷历史》中相似的调查早得多，而且超出毛伊岛的范围，埃利斯的那些信息就对金中尉当时的信息在同样的效果上提供了独立的支持。

- [21] 对于攻击库克的人所说的这句有嫌疑的话——“它预先就假设，在事件发生之前，人们普遍相信库克就是罗诺”——我早已在奥贝赛克拉偶尔提及的一场讨论中讨论过了，尽管他并没有就此加以引用（Sahlins 1989：383）。这里还有另一个例子：“当地人将库克本身奉为他们的罗诺神，对此神我一无所知，这个神一直叫此名。我们这里有一些老人目睹他的死亡。……总之，自从人们看到他受伤或听到他埋怨之后，库克就不是一个神了”（Bachelot 1830：283）。
- [22] 当然，库克的神化必定在死后发生还不是一个结论，至多不过是可以据此说（在夏威夷人的意义上），他作为一个凡人以及难免一死说



明他不是罗诺的一个化身;或者再一次,夏威夷人“至少”在他死的时候这样说,意味着他们在他死之前不相信他是凡人。

同样一类清晰的思路也出现在奥贝赛克拉对埃利斯报告的罗诺一回归传统的讨论之中。一方面,他说这个神话值得怀疑,因为它混淆了神灵和头人(罗诺伊卡玛卡希基),而且拉海纳卢纳的那些学生收集的东西经过了宾厄姆之手。(Ob. 153)。但仅几页之后,他指出埃利斯早期关于罗诺伊卡玛卡希基的记事仍然把罗诺伊卡玛卡希基同神灵混淆了,他写到:“这本来可以不是埃利斯自己对这个神话的贡献;神话更像卡梅哈梅哈改革的一个产物。然而,埃利斯比其他任何人都更全身心地把前者结合进后者中,并且系统地将其理性化。”(Ob. 157)但埃利斯仍然不必对这种“流行的传说”负责。夏威夷人民则要负起责任。而且如果一个名叫罗诺的头人可以是神灵罗诺的一个实例的话,那至少始于18世纪90年代……

[23] 埃利斯(Ellis 1833, 4: 65)谈到这些圣歌的普及与夏威夷大人物的所作所为有关。

[24] 在这一点上,马蒂松明显地把卡梅哈梅哈的人神卡霍阿利伊出现在玛卡希基中与库克的参与混同起来了(见附录4)。

### 3 历史的虚构,凑合的民族志

奥贝赛克拉对 1779 年发生在凯阿拉凯夸海湾的事件提出了一种“可能合理的”的反论,试图以此加强他认定库克船长的神化乃是一种欧洲人的幻象的论点。不幸的是,这一“可能合理的替代观点”过多地成为历史文本中那些确凿记述的一种替代。他通过有选择性地忽略或曲解主要的文献资料,就在常识性的现实主义和通俗人类学之间一种习惯性的结合中,建构了一部令人难以置信的历史。被隐瞒的事实留下的空间,是由虚伪的暗示来匆匆填补的。

极为恰如其分的是,奥贝赛克拉用一种模棱两可的词句来将其方案称为一种努力,即为彼得·巴克(Peter Buck)爵士(Te Rangi Hiroa)所持的库克是在被夏威夷人杀死后才被神化的论证“提供缺失的一环”。同样恰如其分的是,他所提供的缺失的一环乃是对夏威夷国王卡拉尼奥普的动机进行一种没有文献支持的推测。这位国王好像想在他自己的战争中把库克征募进来。因此他把这个英国人加封为一个神圣的夏威夷头人——于是神化是死后赋予的——这里假定了一种假设被库克婉谢了的联盟。奥贝赛克拉相信,简单地提出这一可能合理的理论就足以质疑库克被作为罗诺接受的概念,尽管如他所承认的,“惟一的证明恐怕一定是在库克船长已经佚失的日记中”(Ob.87)。事实上对他而言,“极为可能的一种可能合理的替代性诠释”就是

充分的批评——因为他错误地表述库克神化的主题，并批评这主题是一种“对各种象征形式的生硬诠释”（Ob. 82）。

与那些“填补文献中一条至关重要的鸿沟”的著名尝试相反，奥贝赛克拉对将在未知的文献中有所发现的自信，与其用缺环来补充对库克命运的诠释所做的努力相比，具有相同的性质。对于怀疑，笛卡儿证明过，依靠个人的质疑能力，合理地怀疑除去自身之外的每一件事和每一个人都是可能的。换句话说就是，仅仅有能力去怀疑只是表明一种自我参照，对我们关于世界的知识毫无益处。合理性也不会存在于或产生于怀疑之中，而只能从推论和证据之中来。就当下这个例子来说，奥贝赛克拉反论中的合理性——国王把库克当作一位与神同名的禁忌头人来“加封”以及在死后被神化——用推论、历史依据和夏威夷文化的民族志都无法确定。

但我们不得不在论证的合理性与其呼吁的合理性之间作一个区分。奥贝赛克拉的反论对于看过他那本书的太多专业评论家都似乎具有足够的吸引力，更遑论那些对夏威夷的历史或文化都不熟悉的人。如此之多的评论家被蒙骗来吹捧奥贝赛克拉的学识，这堪称一个丑闻。除去库克的神性是一种帝国主义的意识形态这一争论点中蕴涵的道德敲诈，我认为个中原因在于，以牺牲夏威夷文化为代价，来呼吁一种西方意味的实践性和现实性。如我们所知道的，奥贝赛克拉反复用一种特定的明确修辞手法来介绍或强调他的论证：惯用的措辞如“难以置信的是”，“令人迷惑的是”，“令人诧异的是”，“自然可以提出的是”。最终紧接“……的是”之后的是一些这样的常言，如“如果库克已经是神了，为什么要他模仿神像呢？”或“如果库克如此之重要，是罗诺本人，为何国王和高层祭司不到那里欢迎他呢？”这种执著的修辞性的呼吁所具有的功能很清楚，是用我们的智慧去取

代他们的智慧,说得更确切些就是用我们的理性去取代他们的文化。这种方法恰好走向一门真正关于他者的异体学(heterology)或科学的反面,如塞尔托(Certeau)所说,它是在另一个社会以其特性“抵抗西方的各种规范”的地方开始的。它以航程记事中显露出的明显不一致,以及给我们自己的分类体系、逻辑意义和常识所带来的诸多震撼为开端:

在一开始就致力于还原和保存的民族志文本中,充斥着不可还原的诸多细节(各种声音、“文字”、奇特的东西),它们作为缺陷潜伏在理解的话语中,因此,旅行叙事就描述了弗洛伊德用平常的语言断定的那种组织方式的本质:一个在诸多方面反映了一种无意识的系统,是在各种过失或俏皮话中出现的,而无意识是另一种良心(that other of conscience)。航海史通过默许或特权,作为表示这些诠释性符码的一个例外的“事件”,尤其适合这种分析。(Certeau 1991:223)

对于土著人的文化一体性进行一种学术上的捍卫,尽管是出于善意,但最终还是在智识上把它们抛向一直还在经济和政治上折磨着他们的帝国主义。我的意思是,用赋予他们西方社会最高价值观的方法来捍卫他们的存在模式,必定自相矛盾。因此,克里人(Cree)或毛利人或卡亚波人都被认为是在生态知识方面堪称典范。或者在本文中,夏威夷人都是西方智识美德的杰出施行者,比如说,他们具有正确处理既有的信仰和客观的现实这种二元论的能力。确实,与依靠神话尺度而没有能力看清眼前事物的那些西方学者和旅行家相反,夏威夷人就已经独自实践着一种普遍理性——这与他们自身关于世界的独特系统毫无关系。以此种方式来反对帝国主义以捍卫土著人,似乎是在一种真实的政治性支配的基础之上增加了一种道德和智识上的支配,从而恰恰完善了帝国主义。

请让我提供一个用西方常识来完成这种殖民的例子，这也有助于理解奥贝赛克拉的反论。在两个段落中，他断言夏威夷人不可能曾把库克当为罗诺的一种具体化形式，因为在关键的外貌和语言方面，英国船长和土著人的神灵之间的经验性差异使得这样一种联系显得荒唐。这种不一致对奥贝赛克拉很关键，这是现实和信仰，知觉对象和观念之间存在鸿沟的缩影，夏威夷人在这方面从未受骗：

当詹姆士·库克率领两艘大船，带着大批看起来既不像波利尼西亚人，也不会讲土著语言的人，在[玛卡希基]节期间到达夏威夷的时候，据说，夏威夷人认为他是神灵罗诺。正相反，我在本书中将证明，库克的到达会违反夏威夷人常识性的期待，尽管它与欧洲人假定的土著对于白种“文明人”的观念相一致。(Ob. 20;着重号为原作者所加)<sup>[1]</sup>

在这一段落和一个稍后的看法中，奥贝赛克拉对夏威夷人的一些观念所作的全部推测都是错的：神灵的外貌，神灵的语言，神灵的起源。相应的，他对是谁把自己的偏见倾销给谁这方面也错了：

欧洲人很可能假设，一个英国海军的船长可以是一个夏威夷的神灵，即使他对夏威夷语一窍不通以及长得与夏威夷人完全两样。与欧洲传统上拥有这类史前神话[即，“土著”把欧洲人当作神灵]不同，夏威夷人相信，他们的神灵罗诺是一个夏威夷人的神灵，而且看上去与他们相像，并且说他们的语言。于是这里有另一个显著的不一致，但为学术争论完全忽略掉：一位说英语的、非波利尼西亚人的、对塔希提一知半解的罗诺，后面跟着一大群对夏威夷人的语言和生活方式一无所知的人。(Ob. 61)

《库克船长的神化》一书中许多更具诱惑性的人类学方面中

的一方面是,它并没有对夏威夷神性观念做任何严肃的探究。相反地,如我们将要看到的,夏威夷的神话学是在(臆测的)斯里兰卡关于神灵及其世间形式的观念的基础上来理解的。但如果考虑到更多相关的波利尼西亚观念,那他们就会将这整个经验主义式的批评弃如敝屣,因为表现为类的存在方式的神灵都是超验的,人们对其本质一无所知。他们是超验的,不可视的,而且来源于海平线之外的地方:卡希基,或同样是,天堂。在那个意义上,罗诺并非一个“夏威夷的神灵”,而是像其余的那些大神一样——不仅限于夏威夷岛,在波利尼西亚都很普遍——他具有外来的出身。<sup>[2]</sup>而当他作为包容性的存在时,截然不同于凡世中的那些化身,罗诺是未知的和不可知的:

所有这些神灵,无论是普通百姓还是阿利伊[头人们]祭拜的,都被认为居住在天堂里。老百姓或头人从不曾明了他们的本质;他们来无影,去无踪;他们的胖瘦、高矮以及尺寸统统无法知晓。(Malo 1951:83)

提科皮亚(Tikopia)人对关于神灵外貌问题的回答会给我们一个提醒:“我们没有见过他们;怎么会知道他们长什么样呢?”(Firth 1970:83)

这种愚钝的西方实证主义构架——这要归功于洛克或霍布斯,而且是经由他们才来到我们面前的——即把库克船长和罗诺作一番比较来看知觉对象是否与观念相吻合,在这里没有产生任何的文化意义(参看 Valeri 1985, 1987: 188)。之所以说没有任何意义是因为,像这样的神灵没有任何可以辨认的形式。事实上,瓦莱里认为,我相信也是正确的,因为在夏威夷,被神圣化的事物都是人类存在的谓项(predicates),拟人化(anthropomorphic)偶像就是这个神灵最有效的类的代表(Valeri 1985: 9f)。而且如果我们问,库克与罗诺玛夸的神像吻合吗?答案很清楚

是吻合的。因为即使撇开一些索引性的或推论性的吻合之处，如库克到达季节的吻合，环绕岛屿，等等，夏威夷人仍能肯定，他与罗诺玛夸的神像相像，因为他们用树皮布将他裹起来，按玛卡希基神像那样让他伸展出手臂，并且向他供奉献物。

夏威夷人并不了解库克的语言。但与奥贝赛克拉的设想——罗诺“说的是他们的语言”——正相反，神灵对于普通的夏威夷人是不可理解的。神灵的超验性相应地带来了不可交流性，或如瓦莱里对头人的言谈具有可比较的区别所作的命名，一种“交流的不可视性（communicative invisibility）”。（Firth [1970: 244]引述 Ariki Kafika 使我们注意到，作为“阿夸的言谈”是不可理解的，与人的言谈正好相反。）我们幸运地拥有一份始自 1816 年的早期证据，它是关于夏威夷岛上仪式用语的区别。这证据来自一份无可挑剔的资料，阿德尔贝特·冯·沙米索：

在桑威奇岛上，仪式用语是一种特殊的语言，它与今天所说的语言不同。老百姓并不懂这种语言：这可能是他们一直保存下来的古代语言……塔希提的信息证实了这一点。（Chamisso n. d., 56—57）

1821 年，惠特尼牧师有一次获得了普通人对秘传的教义的看法：

看到道德的黑暗仍然笼罩着他们的心灵，这是非常令人震惊的。他们告诉我，以前他们不知道我们做祈祷是什么意思，只是推测我们是在讲述冗长的故事，讲述我们自己以及任何人都不知道的故事，就像他们的祭司一直在做的那样。（Journal, 26 Jan 1821）<sup>[3]</sup>

在《库克船长的神化》中有很多段落，由于没有考虑夏威夷人的神话学原则，奥贝赛克拉因而把老古董式的西方煽情主义哲学家的天性强加在夏威夷人身上。与此最有关联的是那些主要神灵和他们的“无数躯体”（*kino lau*）之间的关系，后者都是神

灵在经验的世界所采取的显现形式。如我们现在所看到的,各种人类的形式,象征的以及活生生的,都处在植物、动物和其他自然现象诸多不同的具体化形式中。神灵的那些神圣的折射形式(refractions)\*都被赋予了二项式名称(binomial designations),表示一种类型象征(type-token)的关系。头一个词是表示类的意义上的神灵,紧随其后的那个词或短句指示该形式的属性。因此罗诺的玛卡希基躯体罗诺玛夸意为(“罗诺父母”或“罗诺父”);或者古代夏威夷岛上的王室成员罗诺伊卡玛卡希基意为(“玛卡希基的罗诺”);或者再说一个,夏威夷岛掌权者的战神库凯利莫库(Kukailimoku)意为(“库岛屿上的强夺者”。

神灵的躯体表现了它与人类各种活动之间的关系;反过来,这意味着,人类存在的对象条件中都带有主观性。对象化自然这种笛卡儿式的条件,即奥贝赛克拉的实践理性之所以可能的条件,并不是反映夏威夷人与世界之间关系的本体论。这并不意味着夏威夷人是非经验性的——更不用说他们会把“观念”优先置于“现实”之上——但这确实意味着,他们从其经验性的种种经历中来得出他们自己的结论。威廉姆·埃利斯牧师,在他的个人日记中,记录了与“总理”——卡莱莫库的一场谈话,他对罗诺的看法(在详述给科策比和拜伦)被奥贝赛克拉认为太西方化以致不可信:

宾厄姆先生和我自己共同与 Pitt[卡莱莫库]先生进行

---

\* 折射是一种物理现象,指光线或能量波从一种介质进入另一种不同的介质时发生的路径偏离。萨林斯在这里用这个词来表明夏威夷的主要神灵具有作为类的存在形式(一种介质中的状态)与各种具体化形式(不同介质中的状态)之间的关系。后者不能完全代表前者,而前者只能通过后者才能认识。萨林斯用这样一个简单的物理现象,直观、形象地表达了夏威夷人的神性观念。——译者注



了一次非常有趣的谈话,是关于他似乎认为思想的中枢并不是脑袋。他还说,他认为所有有生命的存在都有思想,以及能够思考和推理。他说他同样相信,植物、树木以及各种蔬菜,甚至包括珊瑚(他视之作为一种蔬菜)都有感觉和感情,而且它们只需要一张嘴就能让我们完全了解它们。(Ellis Journal, 24 Feb 1823)

这种“精神”的本体论中涉及到一种独特类型的经验主义,即通过夏威夷人的社会实践而实施的一种知觉经济(Valeri 1985; Durkheim 1947)。世间各种现象具有的神圣地位并不是根据诸如形态上的相似和差异、感知和原型之间的某些关联或缺乏,而进行的一种无中介的经验性判断——奥贝赛克拉就是以此这种方式断定库克不可能被当作罗诺的。我们已经很清楚,这类经验判断是不可能的,因为没有任何人知道罗诺的长相。此外,形式的相似并不能将像罗诺或库这样一种大神具有无数躯体的特性表现出来。各种各样的事物和存在都卷进或情境性地关联在那位神灵作用范围内的人类活动中,它们都可以仪式性地充当神灵的表征(Valeri 1985: 10—12)。狗和鹰都是库的形式,因为库是男性活动的原则,尤其对于战争,而且这些动物的习性能唤起武士们的好斗性。用同样的关联,某些山鸟也因此是库的躯体——尽管它们与鹰非常不同——因为武士、头人的斗篷以及可移动的库神像所用的羽毛都要取之于它们。这都确实是基于经验的判断,但因为这些判断都来自一个文化实践的特定世界,因此它们是把诸多为人察知的关系集合在一起;它们并不是基于纯粹形态上的特点所得出的分类学的各种类别。同样确定的是,这些判断是可以争论和修正的,就像奥贝赛克拉视为附着“实践理性”一样,但那正是因为它们包含着一些诠释性的先验图式,而不仅仅是感官的直觉。甜薯、石栗(库奎)和猪

都是罗诺的部分形式。奥贝赛克拉宣称库克不能被包括在这个群体中,因为英国远洋船长的经验特征和(假定的)神灵特性之间存在诸多差异。这是否意味着,甜薯比库克船长更像罗诺?

### 库克“加封”的发明

根据奥贝赛克拉的看法,由于库克所有的经验缺点,即他的非夏威夷性(un-Hawaianness),所以他在抵达凯阿拉凯夸的当天被加封作神圣的夏威夷头人,以及两天后再一次被加封。他被赋予了最高的禁忌,即接受匍匐礼的权利——享此权利的人,最终被证明,具有神灵的血统(*waiakua*)和被认为是神灵(*akua*)——和给予了罗诺这个恰当的名称。奥贝赛克拉说过,这个名称很可能与玛卡希基有关系,但库克的这个名称是一个头人的,(他认为)应该把它跟神灵罗诺的实质性亲合关系区分开来。尽管奥贝赛克拉竭力为这些荣誉归结出动机,但他没有提供任何证据来证明这确实是夏威夷人的意图。归结出的动机就是卡拉尼奥普想谋求库克对他在毛伊战事中的军事支持。这一论证的类比基础是,塔希提的头人们曾试图让库克介入地方的战事并站在他们一方——然而,塔希提的头人们并不认为有必要将库克加封为他们中的一员。关于夏威夷的战争态势,奥贝赛克拉摘引了亚伯拉罕·福南德(*Abraham Fornander*)的那份“极好以及附图的记事”(Ob. 78, *Fornander 1969*, vol. 2)。<sup>[4]</sup>然而,对其认为这种军事态势导致了库克的“加封”(以及随后,他死后的神化),奥贝赛克拉写道:“对此唯一的直接证据本应该是库克的日记和笔记,但全都无端地佚失了。”(Ob. 78)然而,若把随后的进程考虑进去,这就忽视了直接的证据,即夏威夷国王和头人们都焦急地盼他离开,不满他的返回,以及对祭司们让英国

人再次占用凯阿拉凯夸的神庙感到非常愤怒——更不用提对库克骸骨的分配方式,这被奥贝赛克拉解读作对库克的神化,其实乃是夏威夷人对待敌方头人的方式。但这样的话,根据夏威夷民族志中实在的证据,所谓库克被加封为一个高层头人,就显然是另外的事情了:载于经典之中的是玛卡希基中迎接罗诺神像的仪式。无论如何,去争论经验性的库克不可能是一个夏威夷神灵,争论这样仅仅是一个标准的欧洲人的神话,之后把他变成一个具有“神格”的夏威夷头人,国王自己的神灵“居住”在其体内,看起来都是无聊。

如果库克是神灵罗诺,奥贝赛克拉问到,如果他像萨林斯所宣称的那么重要,那么 1779 年 1 月 17 日那天国王和领头祭司为何没有在凯阿拉凯夸迎接他呢?(Ob. 86)答案就是,国王正处在玛卡希基对国王行动的限制之下,而且他在 25 日的出现就是强有力的证据,表明卡梅哈梅哈时代就闻名的玛卡希基仪式日程表在卡拉尼奥普时代同样生效。这样的话,现在可以把问题倒过来问:当库克被(想象)“加封”为一个高层头人以及在 17 日和两天后再一次的暗中结盟时,卡拉尼奥普在哪里?而且原因是什么?卡拉尼奥普事实上在 1778 年 11 月 30 日就登上了库克的船只,但在那样的非仪式性情况下,英国人并不知道他们见到了夏威夷岛的国王,直到 7 个星期之后他们驶入凯阿拉凯夸海湾才明白过来。另一方面,库克在夏威夷岛的武士们见到他之前就被当作“罗诺”而知晓了——应该还记得从毛伊岛下来到发现号上询问“我们的 Arrona”的头人吧。通过金中尉的陈述,库克明显在整个夏威夷岛上都被作为“Orono”而知名,而且肯定是在他来到凯阿拉凯夸,并由科亚这位卡阿瓦洛亚原先的武士现在的祭司给他裹上红色的树皮布的時刻开始的。就在那天他被“加封”作“罗诺”(按奥贝赛克拉的鉴定)。从那时起,他

和他的人们就由在凯阿拉凯夸的罗诺祭司们提供充足的补给，这正好与在卡阿瓦洛亚头人这方的遭遇相反，头人这方因偷盗和狡辩而著名。是什么使这次“加封”如此匆忙？为什么不等到达拉尼奥普到来，这样库克会对他将帮谁有些眉目？而且无论如何，卡拉尼奥普如何知道库克将在何地以及何时登陆，才能毫不耽搁地将他引入头人体制？国王是在毛伊：无人对此有过微词。与此同时，6周之内，库克都在环绕着夏威夷岛劈波斩浪，随着海潮的涨落不时地靠近海岸。卡拉尼奥普如何猜到豪佬想做的事呢：如果知道了他将在何时何地登陆，那么他就能立即被当作夏威夷人所知道的最高层的一位头人得到即兴的提升？可疑吗？——很容易引起怀疑。

要进行推论却更难了。因此，一方面，奥贝赛克拉发现，在这些英国人不会说夏威夷语，长得不像夏威夷人，而且也非夏威夷出身的情况下，去推测夏威夷人把库克当作他们自己神灵中的一员是不合逻辑的。但在另一方面，对奥贝赛克拉而言极为合理的是，在所有这些同样的经验性不符的情况下，人们立即且毫不犹豫地把库克作为一位夏威夷头人来欢迎。不止是一位头人，还是一位具有那些“神圣血统”(*waiakua*)禁忌的头人。事实上，库克拥有匍匐的禁忌是始于他1778年1月首次踏上考爱岛的海岸——尽管在那里没有任何人曾“加封”他做一位头人——直至他死的那天。奥贝赛克拉承认，这类头人都拥有“神格”（他在这里发明了“库神的马那”来代表拥有神格这一特性），而库克同样是与他们完全相同的。这样看起来是唯一“自然的”事情：

因为夏威夷的头人们确实拥有这类“神格”，因而对于他们来说，把这些品质分与英国的头人似乎是再自然不过的事，尤其在具有政治动机的情况中[这些政治动机存在的证据在库克船长丢失了的日记中应有所披露]。（Ob. 86）

按照奥贝赛克拉的看法,库克被加封为一位名叫罗诺的头人,与一位特定的也名叫罗诺的“奥梅阿”具有同样的资格。(实际上,我们将看到奥梅阿是一位罗诺的高级祭司,其身份乃是罗诺的一个例示。)因此,萨姆韦尔正确地认为,奥贝赛克拉也同意,库克的尊崇之中“带有某些神性”,因为奥梅阿同样具有“神格”(Ob. 76, 93)。实际上,库克像奥梅阿一样,是一个“神圣的人”(Ob. 94)。最好的论证是,库克需要拥有从夏威夷神灵传承下来的头人品质,这些品质是为人们高度看重的。库克拥有或被给予的这种品质,根据奥贝赛克拉误读金的文本所得出的结论,乃是卡拉尼奥普的神灵“入住在我们之内”,而不是“在我们之间”:

我已经……表明,在库克的加封仪式中,祭司们告诉金中尉,阿夸“入住在我们体内”[注意:不仅这一引用应读作“居住在我们之间”,而且既不是由金强加在祭司身上,也不是发生在所谓加封仪式的场合;它出现在金对夏威夷的这些事件作一般性总述的情境中]。如果这样的话,加封仪式本身就是要达到这样一种入住。没人知道金的这类信息有多少可信度,但未必不可信的是,某些类别的神性确实是我们最神圣的头人们所固有的,可能基于一种“神的血统”(waiakua)的观念。但这意味着,恰当的血统具有绝对本质性的意义,而且非常可能是,兄妹婚能够保持“神的血统”。……基本可以确定的是,夏威夷人并不拥有弗雷泽意义上的“神圣国王”。这样一个观念可能适用于斐济,但我对毛利、马克萨斯、塔希提、萨摩亚民族志的阅读不能确证国王们具有一种明确的神性的假设。头人们拥有的“神圣性”主要建立在马那和禁忌这两个泛波利尼西亚观念的基础上,而不是[原文如此]神性(divinity)。(Ob. 197)

因此,由于库克变成的这类夏威夷神圣头人具有某些固有神性,库克也被认为具有这些神性(夏威夷的神灵住在他“之内”);这种神圣性建立在马那和禁忌这两个泛波利尼西亚观念,“而非那些神性”的基础之上。这种错综复杂的推论是想说明——夏威夷头人的神性不是基于神性的观念而是基于马那和禁忌吗?安德鲁 1865 年的夏威夷字典写到:“马那,指超自然的力量,例如被假定和相信为众多神灵具有的一种特性。”(Andrew 1974: 382)同样在更近期的一些字典中:“马那。1. 超自然或神的力量。”(Pukui and Elbert 1957: 217)此外, *kapu* (夏威夷语中 *tabu* 的同义词):“1. 禁忌,禁止;普通禁忌之外的特权或豁免;神圣性;被禁止的,被禁的;神圣的,圣洁的,被献给神的。”(同上, 123)<sup>[5]</sup>“所以你就明白了,”约翰·帕帕·伊伊在 1841 年谈到阿利伊的禁忌时说,“我们的头人过去都是神灵。”(Ii 1890: 61)奥贝赛克拉没有告诉我们马那和禁忌所指何物。他实实在在说的是,从库克首次踏足夏威夷岛起,他就被当作具有“神圣属性”的一个“神圣的人物”,最强大的神灵入住在他体内,所有人都因其具有“神的血统”而必须匍匐在他的面前。从这里我们就顺理成章地得出这样的结论,即“土著”把欧洲人当作神灵的看法乃是一个欧洲人的神话,一个处在西方帝国主义的历史意识中的“长时段的结构(structure of the long run)”。推论更难了。

推论更难的原因在于,夏威夷文化并非普遍的(言外之意,“欧美”的)常识理性,但奥贝赛克拉却用它来解密夏威夷文化。而且,当然也无须指出,波利尼西亚关于神灵和敬神的观念都与我们的不同。首先,把神圣与一个从虚无中产生的世界(如圣奥古斯丁常常强调的那样)无可挽回地分开,而造成的一种本体论分裂中,阿夸和马那的观念并未居于远远的那一边。阿夸是一个相对的分类,这在指掌权头人时尤为明显,就像波利尼西亚学

家曾经强调的——而且也如奥贝赛克拉在谈到那些在世头人中间神性的等级时似乎意识到的(Ob. 197)。相应地,最高禁忌中的某些阿利伊,按照血统和本质与神灵最接近,相对于其他的人就是阿夸。而同样在波利尼西亚大体真实的是,由于这些上层人物和下层百姓之间在系谱上是不连续的,头人和神灵之间的关联在夏威夷具有更加根本性的意义。夏威夷的禁忌头人能清楚地讲述一个超过 900 代直到宇宙起源的系谱(AH/GB 33 [Kamokuiki]; Beckwith 1972),普通百姓一般不会运用到,以及不知道超过他们自己祖父母的祖先(Sahlins 1992: 196—203)。所以可能比其他地方更多地,高层的阿利伊对于他们的人民就如同大阿夸对于宇宙,前者不仅被赋予了同样给予神的相同的称呼、敬意和尊敬,也被赋予了宇宙的力量。<sup>[6]</sup>

被给予匍匐禁忌的头人们都是兄妹婚的后代: 这样一个头人“被称作阿夸,神圣的”(Malo 1951: 54; 参看 Ii 1890)。那些具有高贵血统的头人和伟大的征服者,通常被称作“天人”(lani),也同样被认为是阿夸。在瓦胡的传统中,在库卡尼罗克(Kukaniloko)的内陆神庙中仪式性出生的人“被称作一位阿利伊,阿夸,韦拉(*wela*)——一位头人,神灵,热焰”;这样的阿利伊“就是土地的阿夸”(Kamakau 1991: 38, 53)。瓦胡的库阿利伊(*Kuali'i*)是一个神灵,如他的圣歌中所唱的(*he akua o Kuali'i*),因为他来自卡希基(Fornander 1916—20, 4: 395, 375)。罗诺伊卡玛卡希基,我们已经知道他作为罗诺的一位化身,相对于毛伊的卡玛玛瓦卢(Kamamawalu),他是一位神(阿夸),而卡玛玛瓦卢只是一个人: 卡玛玛瓦卢的祭司这样说,是为了警告他停止与罗诺伊卡玛卡希基的战争(同上,4: 338, 339)。瓦莱里(Valeri 1985: 143—152)给出了其他一些文本中的例子。“神的血统”(*waiakua*)这个观念表达了,神灵和头人以波利尼西亚的方式在

分类上的混同,因为祖先之于他众多的后嗣就像一种一般性的类别之于各种独特的实例。瓦莱里认为用一个神灵命名一个头人再次意味着二者的同一:一个名叫罗诺的头人就是罗诺的一个显现形式。<sup>[7]</sup>而且,除了言语实践外,有一大类的属性被认为是禁忌头人们和神灵们所共有的,加上把他们统一在一起的特权和尊崇使之与普通百姓区分开来。这些属性中有徽章、禁忌、行动或显现,它们都对宇宙,对不可见的存在具有的符号的和交流的形式产生影响,都与许多天体、变换一形式或变作动物外形及其他事物的能力有着关联(同上,146—152)。最后,如果头人因此与神灵联系在一起的话,反之亦然。在一些传说中,阿夸有时也指阿利伊。而且更普遍地,这对库克船长也是真实的:“在夏威夷故事中,诸神被描绘为居住在遥远的陆地或天堂的头人们,并且作为访客或移民来到祭拜他们的地界中的某些特别场所。”(Beckwith 1970:3)

那么,库克的“加封仪式”中赋予了什么呢?奇怪的是,奥贝赛克拉基于实践理性的观点并没有“对此觉得奇怪”,即夏威夷人能造出一个具有神圣属性的头人,更不用说是从作为一个英国人而具有这种不相称的经验性材料中造出来的。但站在民族志的基础上,这仍可以遭到合法性的质疑。因为,一位禁忌头人的身份不能简单地获得。一个人不能被给予神圣禁忌——如匍匐禁忌,这“等于”神灵的禁忌(Kamakau 1961:4)——若没有血统上合适的证据。没有任何“加封仪式”能做到这一点。太多次地说库克太不像夏威夷人而不能成为一位神灵的化身,但却能被奉为一位最高禁忌(*kapu moe*)的头人,这已经自相矛盾了。库克在被任何一个夏威夷岛岛民看到之前已经是“罗诺”了,他不是出于政治上的权宜之计,简单地通过一个即兴仪式造出来的。奥贝赛克拉所说的“加封仪式”乃是当库克于1月17日在凯

附录 12  
波利尼西亚的神圣  
头人



阿拉凯夸登陆后在希基奥神庙进行的接待,其中既包括玛卡希基中迎接罗诺的常规仪式,也包括两天后罗诺祭司们对玛卡希基仪式的重复。回想萨姆韦尔所描述的1月19日的过程,“一场典礼……是由祭司们进行的,他[库克]被他们授予罗诺的头衔和尊贵,这是这些印第安人中至高的等级,而且是被他们视为带有某些神性的一种身份”(Beaglehole 1967: 1161—1162)。同一天,再次在5英里以外的一个场所重复举行了这个仪式,因此这可能是在霍瑙瑙的凯阿韦屋,那里收藏着王室祖先神成包的遗物。

我们已经看到,这些仪式在许多特定的细节上可以同马洛、K.卡玛考和约翰·帕帕·伊伊所描述的那些独特的典礼(称为哈奈普)是类似的,夏威夷的贵族们是在他们各自的私人神庙(*mua*)中用这些典礼来欢迎罗诺—父亲的神像。无视这一点——我已经不止一次地出版过这一方面的内容了——奥贝赛克拉简单地替换上了他自己版本的夏威夷民族志,把哈奈普重新命名为一个禁忌头人的一场特定的“加封仪式”,并且宣称这是一种“可能合理的替代性诠释”:

我的替代性诠释使这[即“这个仪式与玛卡希基日程表的推测之间的一致性”(原文如此)]极其成为问题。这种可能合理的替代性诠释的可能性,至少表明了试图对象征形式进行任何生硬诠释的荒唐之处。(Ob. 82)

这种可能合理的替代物随后就必然伴随着一系列关于1月17日和19日诸多典礼事件的进一步的历史和民族志的虚构——那就是说,哈奈普的重复展演。如前文提及的,这些虚构的谎言是使库克“被介绍给夏威夷的众神”,而不是作为神灵罗诺(Ob. 83);库克向夏威夷的神灵祈祷(举臂过头)——相反的是,他的手臂是模仿罗诺神像而被人托着的;库克被“按照神灵罗诺命名为罗诺,借用一个并不严格适用于夏威夷岛的词来说,罗诺就是

他的一种‘保护神’”(Ob. 85),金中尉和天文学家贝利“在某种意义上是作为夏威夷神灵的孩子们转世的”(Ob. 86);库克被灌输进了“战神库的马那”(Ob. 86)——确实让神灵入住在他里面(Ob. 86)。最后,在引用了萨姆韦尔对第二次哈奈普(1月19日)的描述之后,奥贝赛克拉圆满地结束了他那套虚假的人类学上的陈词滥调,他宣称道:“我不再需要去分析这些典礼了;从根本上说,库克和他的官员们现在都象征性地置于罗诺这位玛卡希基神灵的保护之下了。”(Ob. 87)

这些套上了一种“土著”环(ring)的特有观念,在库克(仅仅)作为一个禁忌头人这一反论需要的各种相似诠释所组成的迷宫中,最终被证明是第一个错误的转弯。在试图对夏威夷人把罗诺的名称和荣誉授予这个英国人所意味的东西世俗化的时候,奥贝赛克拉对1月19日的典礼建构出一个歪曲的注释,这注释最终被所有系谱的和民族志的证据证明为错误的。为了这注释就需要一些诠释上的发明,以便把名叫“奥梅阿”的祭司实际上等同于罗诺祭司团中的一员这一证据充分的说法抛到视线之外,事实上在金中尉的估计中,他是那一特殊阶层的头领。金观察到,奥梅阿同样被称作“罗诺”,并且“尊敬到甚至崇拜的地步”。奥贝赛克拉并没有讨论这些与神有关的密切关系。他试图论证把库克称作“罗诺”的意思是,“罗诺”是一个候补头人的名称,就像奥梅阿的名称。而且因为奥梅阿不是神灵罗诺的一具化身——尽管金把他与中国西藏的“达赖喇嘛”联系起来——所以库克也不是。奥贝赛克拉“可能合理的诠释”乃是一番复杂的解释,针对的是萨姆韦尔文本中用“罗诺”这一名称给库克加封。或者更确切些是用这种“头衔和尊贵”给库克加封。回想一下,这一陈述的上下文,是萨姆韦尔对迎接罗诺的第二次哈奈普典礼的描述,典礼是在罗诺屋树立的神像面前举行的。对于奥

贝赛克拉,这场典礼的意义如下:

奥梅阿被称为罗诺的事实,加上其他一些头人也有罗诺这个名字[在库克的资料中没有任何此类记载]的事实,使日记作者们假定罗诺是一个分类性的词语。这在萨姆韦尔重要的阐述中极为明显,我将再次引述:“今天祭司们举行了一场典礼,他(库克)在典礼上被他们授予 Orono(罗诺)的头衔和尊贵,这是这些印第安人中最高的等级,而且被他们景仰为一位带有某些神性的人物。”这句话已经造成了大量学术上的误解,因为萨姆韦尔的阐述既被理解为库克是一位带有神性的人物,也可以理解为萨姆韦尔认为库克与带有神性的神灵罗诺有些关系。[神灵“带有神性”?]实际上,萨姆韦尔指的是另一个罗诺,奥梅阿;而且他同意金的说法,即奥梅阿带有(*partook*)神性。这个动词是(*is*)清楚地[原文如此]表明了,萨姆韦尔是在牛津英语词典中所定义的“一个特殊品质的拥有者:一个人物,一种人格”这一意义上使用“人物”一词的。萨姆韦尔也正确地推测到这是一个加封的典礼。不止如此,因为奥梅阿明显不是一个神灵但却被称为罗诺,萨姆韦尔因此推断,库克正以这种或那种方式被推崇得与奥梅阿一样,而且他的级别也与奥梅阿的平行。(Ob. 93)

奥贝赛克拉把哈奈普典礼变形为一位带有神性且名叫罗诺的头人的加封仪式,乃是对他那个复杂的再发明的补充,即把罗诺祭司们再发明为一个家喻户晓的库祭司组织,因此给了奥梅阿和罗诺其他的关键形象新的名字,并消解了他们与罗诺神的联结。奥梅阿等同于派利基(Pailiki)——在夏威夷的记事中通常作 Pailili——他是国王的高级祭司霍洛阿埃的儿子(Ob. 93)。然而,如果这确实是派利基的话,萨姆韦尔把库克比作奥梅阿—

派利基(一罗诺)的论题就已经陷入麻烦中了。根据奥贝赛克拉在此所依赖的资料提供者亚伯拉罕·福南德,“土著的那些记事”提到派利基在远征毛伊中以主祭司的身份跟随着国王(Fornander 1969, 2: 173n)<sup>[8]</sup>因此,萨姆韦尔如果曾经看到派利基的话,他也是直到当前的典礼结束后一段日子才能见到。

奥贝赛克拉通过把为国王效力的那些库祭司中的一个广为人知的系谱,附着或叠加在凯阿拉凯夸的罗诺祭司们身上,来把独立的罗诺组织抹掉,但库祭司和罗诺祭司之间的关系早为英国人察觉到(Ob. 93)。凭借这种伎俩,库祭司们的那些名字就成为了著名的罗诺的人物——卡奥奥,凯利凯阿,奥梅阿及其同伴的别名。因此,在奥贝赛克拉的描写中,历史人物卡奥奥作为霍洛阿埃出现,他是国王的神灵和神庙(主要是一些库神)的管理者——确实,卡玛考(Kamakau 1964: 7)和其他人把库神的祭司团(priesthood)称为“霍洛阿埃组织”。但这种等同(及其系谱上的结论)完全建立在福南德提供的纯粹推测和缺环上面。福南德(Fornander 1969, 2: 183n)推测,由于霍洛阿埃在所有的记事中都是卡拉尼奥普的高级祭司,然而出现在库克文献中具有那一身份的人却叫做“卡奥奥”,因此“很可能卡奥奥会是霍洛阿埃的别名或绰号”。(在几页之前确定派利基在毛伊的日记中,福南德甚至更加地不确定:“毫无疑问,霍洛阿埃是卡拉尼奥普公认的高层祭司;然而,当库克抵达凯阿拉凯夸时,他身在何处却难以说清。”[同上,2: 173n])然而,这种可能——也许——曾经是推测,在历史的记事或夏威夷的系谱记录中都没有任何根据。这当然违反了航海年代记中关于凯阿拉凯夸“弟兄们”作为罗诺祭司中一个专门组织(和库克的朋友们)的明确判断。我们将看到,记载在一部重要文集的霍洛阿埃的库神组织——毫无疑问现在仍然存在,因为卡梅哈梅哈的高级祭司赫瓦赫瓦(Hewa-

hewa)是霍洛阿埃的曾孙——没有一个名字与库克文献中提到的凯阿拉凯夸祭司们对得上。这些库神的名字中也没有任何一个与现存的关于卡奥奥玛(“卡奥奥人”)的系谱中透露的信息对得上。这是两批完全不同的祭司——和人民。确实,我们对霍洛阿埃玛知之更多,并且理由充分:不仅是因为他们继续充当卡梅哈梅哈的库神祭司团;卡梅哈梅哈似乎在18世纪90年代洗劫了卡奥奥那帮人。

当温哥华在1793年访问凯阿拉凯夸时,卡阿瓦洛亚的王城和凯阿拉凯夸(希基奥神庙的所在地)之间的关系比起卡拉尼奥普时代的情形已经有了显著的转变。回想1779年,卡拉尼奥普和科纳区的掌权头人们居住在卡阿瓦洛亚。但到1793年时,卡梅哈梅哈的“行宫”被安排在罗诺祭司们的区域内:就在萨姆韦尔在1779年曾描述作“献给Orono的一些神庙或房屋”的基址上(Beaglehole 1967: 1169)。温哥华观察到(他曾与库克一道),国王的房屋正“坐落在被毁的祭司们的住所的同一个地方,那是在库克船长不幸死去之后发生的”(Vancouver 1801, 3: 199—200)。此外,当温哥华在1793—1794年的玛卡希基期间强迫卡梅哈梅哈陪同他从Hilo到凯阿拉凯夸的时候,国王与幸存下来的凯阿拉凯夸土地的头领发生了口角——头领是一位妇人,她是卡奥奥的女儿和“叛逆性的科亚”的妻子:

在这时,我很惊讶地发现,国王对它们[英国人的帐篷和天文仪器]被树立在以前的场地上,且靠近莫莱[希基奥神庙],提出了一些异议,还给了我们一个理由,也就是说,若没有事先获得一位年长妇人的允许,他不能允许我们居住在有禁忌的土地上。我们理解,这位年长妇人是德高望重的卡奥奥的女儿,以及叛逆性的[卡阿瓦洛亚的]科亚的妻子。由于完全不明瞭这妇人永远对他们奉神的地方或宗

教性的典礼拥有起码的权威,这一情形更让我惊奇,尤其当国王看起来很明白会遭到这位女士的拒绝;而且在海滩上等待多时后,证明也就是遭到拒绝。(同上,5:20—21)

卡梅哈梅哈单方面采取的一些强制行动解决了问题。国王先是要求温哥华把他的观测台建到其他地方去。但当后者拒绝时,卡梅哈梅哈“立即召集莫莱中那些重要的祭司,而且在与他们举行了一场严肃的会议之后,他通知我,我们可以像以前那样自由地占用奉神的地方”(同上)。国王和凯阿拉凯夸的罗诺祭司们之间长期存在的对立——如克拉克在1779年提出的著名的“党争在世俗集团和祭司集团之间持续”——仍然是显而易见的。而且,这似乎在卡梅哈梅哈的统治早期对罗诺祭司们的贬斥中发展到了极点。因此,拜伦关于卡梅哈梅哈减少祭司们的权力这一饶有趣味的話显然是指他们,而不是指那些库神祭司,库神祭司至终都保持着他们的权威(1819):

在他[卡梅哈梅哈]执政的早期阶段,他发现祭司们强大且分离的权力会危及他的权威,尤其因为他经常离开他的首都,于是他就驻定在夏威夷群岛范围内靠近凯阿拉凯夸的地方,集国王和祭司的职责于一身。(Byron 1826: 72)

每一件事情都表明,库克时代的罗诺祭司们很快被扫进了历史的垃圾箱,在英国人的年代记中仅留下了他们的名字,在夏威夷人的档案中只留下了些许系谱的痕迹。以“高层祭司”赫瓦赫瓦(霍洛阿埃的曾孙)为代表,库神祭司们直到1820年这个不断传来要推翻旧宗教消息的年代,还在积极地去迎接传教士。这有助于解释,为什么福南德——其后不仅有奥贝赛克拉,还有比格尔霍尔(Beaglehole 1967: 510n)——会猜测库克时代的卡奥奥就是霍洛阿埃(他在库克的文本中未被提及)。但是卡奥奥,他的儿子“奥梅阿”,凯利凯阿这个“禁忌人”(可能是卡内科亚)

附录 13  
众祭司与  
系谱

以及他们的凯阿拉凯夸同事,都是罗诺祭司——这再次提出了问题,即赋予奥梅阿的名称“罗诺”意味着什么,以及为什么他会享有一位活生生的神灵所应得的尊崇。

我说“活生生的神灵”是因为,首先在事实上,那是金中尉如此来描述奥梅阿的。回想他就“罗诺”名称所说的:

库克船长一般是用这个名字在 Owwhyhee 的土著中通行无阻的;但我们从不明了其确切的含义。有时他们把它用到一种看不见的存在,他们说这种存在居住在天堂。我们也发现,这是一种头衔,属于一位在岛上位高权重的人物,他非常像中国西藏的达赖喇嘛和日本的天皇。(Cook and King 1784, 3: 5n)

因为对于奥贝赛克拉而言,奥梅阿“显然不是一个神灵”,他发现这一信息堪称“一语道破天机”,因此他采用它作为一个副标题:“其他罗诺: Omiah,夏威夷人的达赖喇嘛”(Ob. 92)。喔!——如果奥贝赛克拉意识到欧洲人在 1779 年已经很明了中国西藏的达赖喇嘛和日本天皇都是神灵的化身的话,他对这样去突出金对奥梅阿的定性本应该更好地斟酌一番。

自 16 世纪晚期(日本)和 17 世纪中期(中国西藏)以来,根据耶稣会士和其他人所做的报告,对这些亚洲人物的神圣身份的观察在 18 世纪欧洲流行的游记中已经成为老生常谈。例如,1747 年出版的阿斯特利(Astley)的《游记新集》(*New Collection of Voyages*)已经就此谈到了“关于达赖喇嘛,作为一个神灵的化身被崇拜着”:

在中国西藏地区祭拜着的主要对象,与中土所称的佛是一样的,但西藏的喇嘛称之为 *La*。这位王子,他比基督早 1026 年出生……他是一个以人类的肉身来显现的神灵;而当他死时,据说他只是退出一会儿,并且将在一个特定的

时代再次出现；事实上他也做到了，当他的虔诚门徒们的宣言，门徒中原父们（primitive Fathers）写就的教诲，以及，一句话，整个教派的传统和权威，经历一个一个的时代传到今天，就全都被视作证明……因此，神灵 *La* 一直活着，并且以肉身的形式由达赖喇嘛表现出来。在这方面，西藏的寺庙比罗马教会拥有无数多的优点，因为西藏看得见的首领本身被认为是神灵，而不是代理人或代表；而且这个肉身化的神灵就是神圣祭拜的对象，以人的形态活生生地出现，接受人们的崇拜：不是以一种无感觉的面包屑的形式，或在一片小圆饼上假装打盹，这种欺骗过于粗陋以致无法影响西藏人的理解力……祭司们解释了他们神灵的几种肉身化，是根据灵魂转世或从一个躯体转移到另一个躯体的原则来解释的；其中 *La* 是创始者。（Astley 1747, 4: 460—461；从 1665 年以来，欧洲已经有类似的报道了：见 Lach and Van Kley 1933: 734）

作为参加“发现之旅”的一位受过教育的人，金中尉肯定注意到关于达赖喇嘛的各种已经出版的报告。对于“日本的天皇”，关于这一用语的经典段落见于恩格尔贝特·肯普弗（Engelbert Kaempfer）的非常流行的关于那个国家的记事中，这也把所谓的称号“米卡多（Mikado）”介绍到欧洲传统中来。（詹姆士·弗雷泽爵士从肯普弗对“米卡多”的描述中受益匪浅——更不用说吉尔伯特和沙利文了。）1728 年首次出版的英译本中，肯普弗所做的是把国王描述作一个活生生的卡米（*kami*），靠的是他的血统来自这类被神化的人：

那些米卡多，或世袭天皇，作为这些大英雄们的直系后裔，并且被认为继承了他们的优秀品质。他们一登上王位，就被作为他们的卡米或神灵的真正和活生生的形象接受敬



仰。他们自身像卡米一样,拥有如此一种高等的纯净和神圣,以致没有一个 *Gege*[老百姓]……敢擅自出现在他们面前,不但如此,更厉害的是,这个国家所有其他的卡米或神灵都有义务每年拜访他一次,并且来问候他这位神圣的人(Kaempfer 1728, 1: 205—206)。<sup>[9]</sup>

奥贝赛克拉用罗诺的名字来把库克加封为一个“神圣的头人”,使之与奥梅阿具有同样身份,这一含混的企图就在暗指亚洲的那些活着的神灵的同时失败了。作为一个高级祭司和罗诺的特别祭司,奥梅阿乃是神灵的一个人类化身。通过金的观察中不可避免的象征主义以及奥贝赛克拉不自觉的赞同,库克,由于同样被指示作“罗诺”,同样被作为那个神灵的一个真实化形象。<sup>[10]</sup>

但我们无须远至西藏去寻找证据。某些夏威夷人,尤其某些祭司们,都可能是他们神灵的显现形式——当然是在这类具体化的地方意义上说。在有关一位夏威夷祭司的最早的一条欧洲人的消息中,把这祭司称作一个 *he akua*,“一个神灵”。这来自托马斯·爱德加 1779 年 1 月 19 日在凯阿拉凯夸的日记,他是发现号的船主:

一名男子来到船上,他看上去是一位 *Eatooa* 或祭司,手上拿着一头乳猪和一块布。他口中念念有词的大约一分钟之久,他站在船长面前,然后把猪扔在船长面前,船长捡起了它。他又多念了一会,然后把那块布系在船长的脖子上。<sup>[11]</sup>

被称作“阿夸”的那些人是被所谓的坐神(*akua noho*)占有的,坐神是仪式的保护者(*kahu*)(Malo 1951: 115—117)。提及火山女神佩莱的肉身化的事直到传教士的时代都很普遍。威廉姆·理查兹详细讲述了 1821 年 7 月在拉海纳碰到的一个事例;她叫做

“Ke Akua Pele”(“女神佩莱”),并且受到了极大的敬重(ABCFM/L Richards to Evarts 13 Aug 1821)。在 19 世纪早期常见这样的报告,内陆有一些隐士被称为神灵,自称为神灵,以及/或者被当作神灵对待和行匍匐礼。在库克时代也有类似的描述(Cook and King 1784, 3: 107—108; 参看 Chamberlain Journals, 9 March 1831; ABCFM/L Coan to Greene, 17 April 1845; ABCFM/ML, E. Bliss to Lucia Lyons, 1 Mar 1839; *MH* 42: 153, 1846)。<sup>[12]</sup>

科霍阿利伊(Kohoali'i)属于另一种类型,他是神灵常驻的一具肉身,有时会与佩莱的兄弟鲨鱼神灵等同起来,并且在王室的神庙仪式中代表国王行使重要的仪式职能。在 1794 年的一段宗教庆典期间,温哥华在希基奥神庙过了一夜,见到了他:科霍阿利伊是“以 *Eakooa* 而不是 *Tamaahmaah* 的名称而与众不同的;意思是 *Tamaahmaah* 的神灵。这个祭司曾经是常跟随我们的那些随从中的一员”(Vancouver 1801, 5: 37)。某位毛伊祭司的名字追随着他的神灵,雷神卡内卡希利(Kanekehili),这一传统,同库克产生了一种有趣的联系。他们显然分享了相同的命运。像库克一样,卡内卡希利的骸骨在他死后作为雷神受到祭拜(Thrum 1909: 48—49)。

现在,“奥梅阿”被金中尉确认作凯阿拉凯夸罗诺祭司们的头领(奥贝赛克拉由于疏忽没有注意到这种等同)。不仅奥梅阿被“敬仰得几至崇拜”,而且他的儿子,一个 5 岁的小孩,“从未在出现的时候没有大批随从跟随,以及没有其他此类的呵护和关怀的情况,就我们所见无出其右者”(Cook and King 1784, 3: 159)。因此金把奥梅阿比作“达赖喇嘛”。但如果神灵的灵魂转移到一个小孩身上不是夏威夷的原则的话,人们可以策略性地援引当地祭司与神灵之间的等同来说明奥梅阿以罗诺作其名称。就人类而论,而且尤其在牺牲的交换中,祭司是假定站在神

灵一方的。奥梅阿也不是唯一被作为罗诺的一个现身(appearance)来称呼和对待的罗诺祭司。我们不应该忘记“伟大的罗诺”(Orono Nuez),他出来会见科尔内特时带着他掌管的玛卡希基神像,一个随从不断地端着香蕉叶杯递到他嘴边喂他卡瓦酒,不让他碰到杯子。这种“卡胡(kahu)的代理人,或举着[或照顾]偶像的男子,对偶像本身而言,在夏威夷人的祭祀中并非一件不同寻常的事情”(Emerson in Malo 1951: 80n)。<sup>[13]</sup>

## 食物短缺的发明

奥贝赛克拉替代性诠释中的下一个缺陷,是试图完善地解决他关于库克之死的政治学的理论中固有的一个矛盾。一方面,奥贝赛克拉假设,卡拉尼奥普极渴望在其与毛伊的战争中获得库克的支持,甚至比多年后卡梅哈梅哈在一个相似的方案中谋求温哥华支持的渴望更加迫切(Ob. 101)。在另一方面,夏威夷人乐于看到豪佬在2月初离去,不满其一周后由于决心号主桅杆折断而返回。实际上,对英国人最初离去表现出极度如释重负的是他们的(假定的)自称的盟友,国王和他的头人们。如较早的另一个情境中所记录的,金中尉在2月2日的官方日志中写到:“卡拉尼奥普和他的头人们,在几天以前就已经非常焦急地询问我们离去的时间”,在他的私人日记中他又补充道,他们“似乎非常高兴我们将很快离去,以及我们会在Mowee停留”(Cook and King 1784, 3: 26; Beaglehole 1967: 517)。(注意,询问的开始早数天于英国人的行动——在卡奥奥许可和不介意的情况下——即英国人拆除希基奥神庙的围栏上的木条,奥贝赛克拉认为这是夏威夷人怨恨库克的一个重要因素。)更糟的是2月11日不期而返凯阿

拉凯夸后的接待。

回想一下克拉克船长的观察：“自从我们第二次来访抵达以来，我们已经观察到，与我们上次停留期间有理由抱怨的偷盗相比，土著人中间有一种更强烈的偷盗倾向。”（Beaglehole 1967：531—532，亦见 568；Ellis 1782，2：102；Home Journal 7 Feb 1779）再一次，头人们通过成为最坏的冒犯者的方法来促进他们渴望中的联盟，例如冒犯始自 1 月 17 日，船只第一次驶入凯阿拉凯夸海湾的那天。在招待英国人返回的争论和暴力中，他们也是具有最突出的重要作用。几个较敏锐的日记作者们，包括见习船员乔治·吉尔伯特，注意到夏威夷人害怕豪佬回来定居在他们的家园上：

这次土著们没有出来用他们曾表现出来的友情迎接我们。我们快速的返回似乎在土著中产生了一种对我们的意图的猜忌；如害怕我们会试图定居在那里，并且会使他们丧失即使不是全部也是部分的家园。（Gilbert 1982：104）

一位未具名的报道人提供的关于卡拉尼奥普不满的插图式记事——“国王告诉船长说，他在用谎言愚弄他，[当]他走开时……并说他不知道他还会再回来”——在前面的篇幅中已经做了完整的引述（上文，86—87 页；Anonymous of Mitchell 1781）。伯尼中尉同样注意到卡拉尼奥普“像几个 Owhyhee 的头人一样，非常急迫地想知道我们返回的原因，并且对此表现出相当的不满”（Burney MSb，12 Feb 1779）。他也相信夏威夷人怀疑外国人想定居，假如他们长期逗留和快速返回的话（Burney 1819：256—257）。而且就我们所知，国王也大为恼怒凯阿拉凯夸的祭司们允许英国人继续占用希基奥神庙管辖的区域。

对于头人们的态度和假设他们寻求库克支持的利益之间存在的明显矛盾，奥贝赛克拉没有明确地去面对。他没有发现有何“奇怪”，“古怪”或“令人迷惑”。但他确实用了一种方法去

解释它,那就是,为卡拉尼奥普的行为发明一个原因。他相信库克回绝了国王请他介入毛伊战事的要求。回绝的证据与卡拉尼奥普提出要求的证据将在同一个出处找到:在库克丢失了的日记里。但主要的论点是,夏威夷人已经变得敌意起来,因为他们的食物供应由于供给两艘英国船只而被耗尽了——船上总共有284人——在拥有10万人口的一个政治集权的岛屿上待了17天(1779年1月17日—2月3日)。夏威夷人中的短缺开始了,因而他们期望着他们的来访者离去。然而人们可以感觉到,这个主张——或许是最终成为论证的缺环中最薄弱的一环——按他所表达的方式就陷入了麻烦。因为这主张按其矛盾来说是正反皆可的(bracketed),一方面,老百姓(与权贵者区分开来)正“饥肠辘辘”,而且可以预计,他们对豪佬缺乏热情;然而在另一方面,这些老百姓在库克由于桅杆折断返回后并没有对库克玛表现出任何明显的敌意——正好相反:

因此这似乎可以合理地推测,卡拉尼奥普确实向库克寻求过援助而库克拒绝了,因为他几乎总是这样做,即使模棱两可。出于或这或那的原因,包括食物供应的耗尽——这是岛屿上一个严重的问题——人们盼望看到英国人离开……老百姓缺乏热情是可以预计的:长期供养英国人使他们自己挨饿。在常年战火威胁下的人们,能意识到食物短缺的现实一定与头人们要求尽可能地供应外国人给养有关。库克船队的返回对他们就像对波利尼西亚其他地方的岛民一样,形成了一个真正的威胁。[这里的一个脚注称,有证据表明这样的问题曾发生在汤加和其他地方。]尽管如此,在老百姓中并没有任何真正的明显的敌意,而萨姆韦尔,他往内陆[原文如此]作了一次旅行,对人们的谦恭和好客印象深刻。(Ob. 88—89;着重号为笔者所加)<sup>[14]</sup>

在这里又再一次,自始至终地,常识——食物供应是一个关键的问题,他们肯定在挨饿,他们肯定充满怨恨——替代了民族志的事实,并且因此造成了历史的虚构。不了解上述凯阿拉凯夸海湾地区的生态和产量,也无视正好相反的英国人的清晰阐述,整个关于短缺的论证就建立在这二者的结合之上。

库克登陆地区的生计有赖于著名的“科纳土地系统(Kona field system)”,在当时恐怕是太平洋海盆岛屿中最广阔和最高产的农业复合系统(Newman 1970; Kelly 1983)。坐落在高于贫瘠的科纳海滩大概 2 到 3 英里的高山斜坡上,这个庞大的系统从凯阿拉凯夸向北延展成大致 3 英里宽、18 英里长的一片。既有冬季“科纳风暴”带来的降水,又有难得的夏季降雨,这块地区密集地种植着面包果、芋头、甘蔗、香蕉、甜薯、以及纸紫槿。从库克的时代起,那时凯阿拉凯夸高地的肥沃已经被谈及了(由金、爱德加和莱迪亚德),科纳土地系统就成为游记文学里的一个奇异之地(见 Kelly 1983)。阿奇博尔德·孟席斯(Archibald Menzies),温哥华探险中的植物学家,在 1793 年对此做了一番描述:

离开这一站[凯阿拉凯夸]时,我们很快就看不见船只了,进入了他们的面包果种植园,里边的树木间距很开阔,因而可以让树的枝叶向四方尽情地展开,不同于塔希提那里拥挤的小树林的样子……但在这里,树林的规模,他们的作物和植物的种类繁多,足以表明树木同等地茁壮成长于一个优良的环境。这些树之间的空间并没有白白空着。它主要用来种植甜薯和成排的布植物(cloth plant)。当我们走出面包果种植园时,山地变得越发的富饶,呈现出一派很高的种植水准。我们周围方圆几英里内,没有一个地方没有人辛苦而勤劳地清理着疏松的石头,种植着可食的根块植物和一些有用的蔬菜或其他东西。(Menzies 1920: 75—76;

亦见 154—155)

孟席斯的高地一游冰释了他和其他人的惊讶,即夏威夷人如何能设法“如此富足”地养活近些年停靠过凯阿拉凯夸的众多来访者。(确实,温哥华三条船的小舰队从1月12日到2月26日都停靠在那里,始终是“充足的供给”,尽管他们抵达时发现一条美国船已经在海湾停泊了6个星期了[Vancouver 1801, 5: 16]。但一旦孟席斯被告知科纳的“巨大资源”时,他对当地的农业赞不绝口:“他们的土地总体上生产出来的优良作物,在完美性这一方面都远远超过热带地区任何一个文明国家所生产的”(Menzies 1920: 81)。盖马尔(Gaimard)在1819年,埃利斯在1823年,威尔克斯(Wilkes)在1843年所作的稍后的叙述都充满同样热烈的情绪(Kelly 1983: 57—58)。考古学家斯特尔·纽曼(Stell Newman),对科纳土地系统总结出一个分析:

科纳土地系统,就一种史前土地利用的广泛性而言,在夏威夷是无可匹敌的,而可能在本国[美国]也是无可匹敌的。在复杂性和规模方面,它与中美洲和南美洲著名的土地系统颇具比较性。(Kelly 1983: 73)

所有这些全都在解释,为什么那些库克年代记中包括的陈述是直接与奥贝赛克拉的假设相矛盾的,他的假设是人民正在挨饿,或者甚至库克船队已经对当地的食物供应造成了削减。奥贝赛克拉为什么无视这些陈述就成为另一个问题了,尤其考虑到,其中最直截了当的一个陈述出自其喜爱的一个资料提供者,乔治·吉尔伯特——奥贝赛克拉谴责比格尔霍尔和萨林斯在引用时有所选择就与此人有关(因为我们没有充分地考虑吉尔伯特对库克非理性表现的观察:Ob. 203n. 29)。关于船队停留在凯阿拉凯夸的期间,吉尔伯特(Gilbert 1982: 102)写到,他们周围每天都有很多独木舟,并且“以所能想象到的最丰盛和最好客

的方式”提供给养。面包果、芋头和其他食物,尤其是甘蔗,“全都远远多于我们以前所得到的”(同上,121)。猪肉,他们用盐腌制得足够支持回到英国(同上,127)。并且这样全都没有对供应产生一丝察觉得出的影响,特别不像塔希提和汤加:

在后半段时期,我们在 Otaheite[塔希提]的 Matavai 海湾以及在一个友善的[汤加]岛屿 Amsterdam[Tongatabu]各停留了5周;我们发现各种物资的供应变得匮乏了,但这里远不是那样,因为任何物资在最后一天的供应,都像我们第一次到来时一样丰富。(同上,103;着重号是笔者所加)

同样,克拉克船长在夏威夷岛停留的最后时刻说:“我们从未见过,也无法从我们确实所见的,来形成任何这样的观念,随便一个岛都能够提供如此丰富的补给而自身仍然充裕,这正是这里的写照。”(Beaglehole 1967: 573)金中尉证实了这些热情洋溢的报告。在提供他们吃掉的和腌制的大量猪肉的数字时,其中主要来自凯阿拉凯夸海湾,他写道:“而且目前为止,我们无法察觉供应完全耗尽的迹象,或甚至丰盛程度有丝毫的降低。”(Cook and King 1784, 3: 118—119; 也见 Beaglehole 1967: 619)

总而言之,奥贝赛克拉关于使库克船长成为一个夏威夷头人的政治动机的怪论是无法取得支持的。它与卡阿瓦洛亚头人们从开始就对英国人进行的欺骗相矛盾,与他们日渐增长的敌意相矛盾,与他们对豪佬不期而归所产生的怨恨相矛盾。奥贝赛克拉对这种怨恨的解释归之于匮乏,或实际上是饥饿,是因供给英国人的必要性而引发的。这解释不仅仅是不可支持的,而且是只有通过有倾向地压制正相反的那些明确证据才可能得出的。我们可以预期,对奥贝赛克拉可能合理的替代性诠释中最后一项,在逻辑上和证据上都没有任何好转的可能:即库克仅仅在死后被神化,成为一个名叫罗诺的禁忌头人;但无论在他死



后和活着的时候,他都没有被“误认”作神灵。

### 库克(仅仅)死后神化的发明

从逻辑上说:再一次,库克作为一个夏威夷神灵存在经验性的缺陷,意味着什么?或者在这方面,对把欧洲探险家制造为神灵视为欧洲神话的确定性,意味着什么?库克的船于1月17日停泊在凯阿拉凯夸,而在2月14日被杀。按奥贝赛克拉的看法,他的遗骨立即经过一个常规的仪式,仪式是用来神化一位死去的头人的。但,不到一个月以前,他却因在经验上太怪异而不能当作一个夏威夷神灵的:他看上去不像夏威夷人,他不会说夏威夷话,他行为举止不像夏威夷人;此外,英国水手们都很肮脏(Ob. 65)。

奥贝赛克拉关于库克死后神化的观念是来自马洛对神化一位死去头人的仪式的描述——或更确切地说是使国王的骨头成为一座祖先的神龛(*'aumakua*),以及使他的精神和灵魂(*uhane*)成为一个真神(*akua maoli*)——和来自彼得·巴克(Peter Buck)爵士认为库克只是在死后才如此荣耀的断言(Malo 1951: 104—106; Buck 1945)。注意,对于假设的那些关于库克身份的欧洲神话而言,这些荣耀都是属于国王的(*sovereign*):“当一位作为政府首脑的国王死去的时候,典礼完全不同于在那些其他任何一个阿利伊死时所进行的典礼”(Malo 1951: 104)。就其分析的角色而言,作为一位从新西兰毛利人形象中看到所有其他波利尼西亚人的人,彼得爵士无愧于他知情者的名声。他的论点是,“一个活着的人被造为神不符合土著的习俗和惯例”(见 Ob. 75)。这在字面上是真实的,如果我们相信夏威夷人有某些常规仪式专门把活人变成神灵,但实际上他们并没有这样的仪式。

但如果这意味着任何走动的人相对于其他人,都不被当作神灵(阿夸),或者不会是特定神灵们的化身,那它就显然错了,就像我们已经知道的。彼得爵士的下一句是结语:“如果他[库克]被认为是一个神灵,为什么要举行黑廐[神庙]仪式来把他变成神呢?”但在希基奥举行的典礼并不是把库克“变成”一位神灵。就他们在玛卡希基巡游结束时通过牺牲来向罗诺致意和喂神像的仪式而言,这些都是在他的年度通过中迎接他的典礼。库克既没有“变成”神灵也没有被“误作”一个神灵。他作为罗诺——玛卡希基的罗诺父——的一种形式而被认识和尊崇。

即使他的尸体已经按照王室的神化程序处理过,这并不意味着他在生前不是一个神的例示。马洛描述了一个过程,是把遗体变成一具神灵的化身,一种与现在精神的超验状态相对应的转换——因此“灵魂”(uhane)现在就是一位“真神”(akua maoli)。但无论如何,这不是在库克尸体上发生的事。库克起初是作为王室的受害者,而不是作为一位王室的祖先对待的。如马洛所描述的死去国王的神化,尸体被埋在一个浅坑里10天,其上有火不停地燃烧。在这期间,祈祷声持续不断。随后,马洛说:

尸体被发掘出来后,骨头被剔出来并按顺序放好,那些右边的放在一个地方,左边的放在另一个地方,然后,头盖骨放在最上面,全部束成一捆,用树皮布包裹起来。(Malo 1951: 105)

所有的证据都表明,库克的遗体处理没有遵循这个程序。反而,库克是被作为国王的一个牺牲性质的受害者来处理的,这是一个王室敌手的通常的命运,而且他的骨头还要在那些胜利的头人之间分享。因此,金中尉从希阿博(国王的密使以及显然是卡阿瓦洛亚的祭司)处获知:

我们从这个人嘴里获知,我们那些人身体上所有的肉,连同躯干的骨头,都被烧掉了;船员们四肢的骨头已经在低级头人之间分掉了;并且库克船长的骨头是依如下方式处置的;头,给了一个名叫 Kahoo-opeon[凯库豪皮奥]的大头人;头发给了 Maia-maia[卡梅哈梅哈];而小腿骨、大腿骨和臂骨给了 Terreeohoo[卡拉尼奥普]。(Cook and King 1784, 3: 78)

尸体被烧,以及骨头作为战利品来分配,在其他一些英国人的记事中得到了证实,在某些情况下是从其他夏威夷的资料提供者,如带了一块库克的尸身到决心号上的祭司们处获知的(Anonymous of NLA Account, 14; Beaglehole 1967: 561, 1215; Edgar Log, 16 Feb 1779; Burney MSb, 15 Feb 1779)。萨姆韦尔也特别指出,下颌骨给了国王,像这种有关利益的细节就表明了对牺牲性质的受害者惯用的王室分享(Valeri 1985: 339)。事实上,库克遗体处置中的方方面面都与对待国王的被杀死的敌人的方式吻合。瓦莱里注意到,头盖骨有时会分给那些头人,“尤其似乎是给杀死或俘获那人的头人”(同上)。库克的头盖骨分给了卡阿瓦洛亚的领头武士,凯库豪皮奥。头发分给卡梅哈梅哈是在战斗中抓获一个牺牲性质的受害者的另一种表示,如同燃烧尸体(与烤相反)所表示的那样(同上,338)。最后,而且相一致的是,夏威夷的传说是卡拉尼奥普把库克作为牺牲献祭了(Kahananui 1984: 174)。

在库克死后,英国人从夏威夷人对待库克(和他们自己)的态度中直接看到的是愤怒和轻蔑,而不是尊敬——而后者则是罗诺祭司们所希望的。<sup>[15]</sup>尽管凯阿拉凯夸的“弟兄们”出于团结的考虑,归还了库克“背部”中的一块,而卡阿瓦洛亚的人们则正把后背冲着豪佬,还加上“无礼”地挥舞库克的帽子 and 他们的其

他战利品(参看 Samwell 的描述,下文,第 307 页)。这恐怕很难使英国人相信,夏威夷人正处在把库克作为一个死去的国王进行神化的过程中:

靠近一些小艇的土著极端地卑鄙[。]其中驾舟破浪而来接近小艇的一个人,他穿着一位被害海员的衣服,与此同时来的另一人更加卑鄙,他来洗刷带血的短剑,示意我们他已经切开了库克的身体,他做了很多无礼和轻蔑的动作,且不断在岸上挑衅我们,还用动作示意船长的头、腿和手臂被从身体上分开。(Anonymous of NLA Account, 11)

他们不是在把库克作为一位死去的名叫罗诺的掌权头人来神化——他不应该与神灵混淆起来——如同在奥贝赛克拉拼凑的论证中所说的。他们正在把他切成小块并一块块分掉。头盖骨、下颚和长骨由胜利的头人们分享,而不是收集在一具神棺中(Ka'ai)。库克遭遇的是一个王室的牺牲和战争中战利品的命运,不是马洛所描述的敬献给前任国王的葬礼。在 2 月 20 日,迫于英国人的压力,夏威夷人重新聚集来把库克的骨头(用羽毛斗篷盖着的树皮布包裹)交付给他们。这些遗物至少有部分可辨认出是属于库克的。它们被沉入凯阿拉凯夸海湾的深处。

如我们所见,自 18 世纪 90 年代早期以来,所有人都异口同声地宣称,在他们的巡游中有库克的骨头。19 世纪头 10 年的报告称,这些骨头被保存在一座神庙中,并在岛屿的年度巡游中被祭司用来收集人们的贡品。但即使库克因此回到他们那里,满足了罗诺祭司们在库克倒下之后立即提出的那个“奇怪的问题”,也应该记住,他起初是被掌权头人们肢解的。作为命运反转的一个环节,这一历史事件有些像玛卡希基期间导向罗诺消失的仪式片段。前一夜的典礼,作为拆除罗诺神像的一个序曲,是由国王的伙伴和活神科霍阿利伊主持的,他也以“死神逼近”

(Kokekamake)而闻名。在玛卡希基典礼中,国王在这典礼之后的10天内都要处于隔离状态。库克死后,卡拉尼奥普国王,据说把库克作为一个牺牲做了献祭,“离开去了高山悬崖的一个山洞中,从那里可以俯视海湾,只有借助绳索的帮助才能进入,而且他在那里待了好些天,吃饭都是用绳索吊下来给他的”(Cook and King 1784, 3: 66)。

## 注释

- [1] 奥贝赛克拉文本中前述的几句话乃是作为某种信息,来为下文作铺垫:

举个例子[关于夏威夷人对那些差异理性地进行反思],夏威夷人正常的信仰是,在祭司们请神的时候,他们的神灵罗诺会以一种不可视的存在“来到”玛卡希基节。此外,他是通过多种方式用神庙中的各种神像来作其偶像代表的。(Ob. 20)

在“祭司们请神时”,神灵并没有来到玛卡希基,或作为“一种不可视的存在”来到,而是作为一个十字标志的偶像形式,即罗诺玛夸——这是一种公共的和可流动的形式,不是一种神庙中的神像。也见附录9。

- [2] 如我们所知,通常整个波利尼西亚的神灵和人民都来自一个海外的岛屿。神灵们起源的家园和地方是另外的,虚无飘渺的陆地或岛屿——大多数通常以夏威夷岛或一些同根词来命名。因此,如果夏威夷人的神灵来自卡希基(或塔希提),塔希提的神灵就来自夏威夷岛(Henry 1928: 343, 394, 399),毛利人的神灵则来自Hawaiki(Treager 1969: 56 - 58),等等。关于提科皮亚人,弗思(Firth)写到:“在提科皮亚人对其神灵所作的概念化中,大多贯穿一个主题,即他们的外来出身。”反过来说,异域的陆地在波利尼西亚典型地以精神性来表现:“在毛利故事中,任何一块距离遥远的陆地,都倾向于与精神世界混合在一起。”(Best 1924, 1: 173)
- [3] “但岛屿上的祭司制中尤其引人注目的是,祭司们不让社区大众知晓其教义的那种隐秘和神秘的气氛。除了国王和首席祭司外,没

人能得到获准进入他们的神庙坐落的神圣圈子”(R. Bloxam, Narrative, 144)。

- [4] 在几个方面来说,关于这一行动的历史编纂学值得注意。首先是福南德的那些报告人:在他多次旅行的期间,他与很多老人谈过话,他们中的大多数没有提到名字,但在他主要的资料中出现的是S.M.卡玛考和Z.凯佩里诺(Davis 1979: 196—200)。凯佩里诺是一个天主教徒,他那三人组合式的概念“祖先们的大神”(Beckwith 1932: 10)确实会使奥贝赛克拉对其作为一种历史资料的价值进行非难而拒之。或许这可能正是凯佩里诺未被奥贝赛克拉提到的原因。相反的是,S.M.卡玛考是奥贝赛克拉知晓如何明智地使用的几个作者之一。尽管卡玛考(Kamakau 1867)曾说他所知关于库克的信息来自于住在那里的众多亲戚,但奥贝赛克拉却将那些库克与罗诺之间的关联视作从传教士们吸收来的福音教派的偏见。另一方面,卡玛考在他明显支持奥贝赛克拉的观点时就可能毫不犹豫地被他使用。这类解读也是福南德的第二个特点,他也长时间地把库克作为玛卡希基神灵罗诺的俗世生涯唠叨个没完——主要依据卡玛考,《夏威夷历史》和库克的航海日志。但我们仅仅从奥贝赛克拉处听到“极好以及附图的记事”中载有卡拉尼奥普在同时进行着战争。当然,奥贝赛克拉精明地和有选择地运用资料是对的。问题是他乐此不疲地这样做所依据的那些原则。一种具有实质意义的陈述可以因为猜测它的作者直接或间接地受到一种先在的传教士信仰的影响而遭到漠视,这种观念不仅包含着福南德在他的报告人资料上撒谎的猜测,也包含用歪曲对方论点的手法驳斥对方和以待解决的问题为论据这两种谬论。
- [5] 因此,在特雷格(Traeger)的《毛利—波利尼西亚双语对照词典》中(1969: 203):

马那,权威;具有权威,影响力、威望……2.超自然力量;神的权威;具有普通人或事物没有的一些品质……萨摩亚语——马那,超自然力量……塔希提语——马那,力量,权力,影响力……夏威夷语——马那,超自然力量,如被假定为众多神灵具有的一种特性……马克萨斯语——马那,力量,支配,神性。

也见特雷格对波利尼西亚语中“禁忌”(tapu)一词的运用,在整个波

利尼西亚都具有“神圣的”和“献给神的”之意(同上,427—473)。

- [ 6 ] 在 1790 年,塔希提人的一方给玛塔瓦(Matavai)统治者珍藏的一幅著名的库克船长画像,提供了一棵小橡胶树(一种人牲在仪式上的对等物)和一头乳猪。这位牺牲的提供者把库克敬为玛塔瓦的头人,以及“天、地和水的头人……从海滩到高山,在人、树和牛畜之上,在天上的鸟儿和海里的鱼儿之上等等的头人”(Morrison 1935: 86)。
  - [ 7 ] 对瓦莱里关于头人们和阿夸之间关系的观察感到不舒服的一些学者,满意地指出夏洛(Charlot 1987)已经反驳了那些观察,似乎一个论证引起争论的事实就意味着它是可疑的。见瓦莱里的回应(1987)。
  - [ 8 ] 卡玛考可能写了一篇这类的记事,如他在一篇 1867 年的报刊文章中写到的,关于库克在毛伊的出现:“Pailili,霍洛阿埃的儿子,他跟随着卡拉尼奥普,说‘生命是我们的!我们祖先的神灵已经回来了’。”(Kamakau 1961: 97)
  - [ 9 ] 肯普弗明显依据神的血统把天皇当作一个活着的神灵,而不是像那些作为古代神灵的化身。他因此把天皇和第一时代(first age)的天上和地下的神灵区分开来,天皇是以尊贵的世系从他们延续下来的。西方关于日本天皇作为一位活着的神灵的描述至少可以追溯到 1575 年,耶稣会的科姆·托雷斯(Cosme de Torres)(Cooper 1965: 75)。把天皇鉴定为一个活着的卡米早至 1621 年(同上,25; 也见 Montanus 1680: 127)。在珀切斯选的英国观察中也附带地谈到了同样的事,那是 1625 年出版的(Purchas[1625]: 38)。洛奇和范克利(Lach and Van Kley 1993: 1829, 1886)观察到,恐怕没有任何一个其他国家像日本这样被 16 世纪的欧洲人如此频繁和彻底地描述过;到下一个世纪开始的时候,日本或许是欧洲人在亚洲最熟悉的地方。
- 当然,在中国西藏,神化的原则又不同了:如在阿斯特利的《选集》中描述的灵魂转世。1665 年伯尼尔(Bernier)在发自印度的一封信中报告了这一原则(同上,734);德国耶稣会的约翰·格吕贝尔(John Grueber)也在同一个时代把达赖喇嘛作为一个活佛来描述(MacGregor 1970: 53)。
- [10] 在附录 1 中,我讨论了金对库克的“罗诺”身份所做的简略解释——通过奥梅阿和亚洲那些活着的神灵——更像是在说,他们在他人眼

中被视为神并非欧洲人的倾向；但在回应更长时段的一个同等重要且对立的结构，即扮神的原罪时，金保持了沉默。——关于扮神，金先生很难乐意去谴责库克。

- [11] 这个场合中的船长是克拉克（虽然“他们一般都把我们视为比他们自己优越的一个种族”。约翰·劳（John law），发现号上的医生，在他1779年1月18日的日记中对此有一条真实的相同的记录。爱德加和劳在他们稍后描述国王“正式拜访”库克中都把“Eatooa”译作“众神”（Edgar Log, 27 Jan 1779; Law Journal, 27 Jan 1779）。

- [12] 随后在有关偏僻乡村中的神灵的大量消息中，有一条来自传教士蒂莫西·亨特（Timothy Hunt）。在1845年，他当时正与同事约翰一起，遇到了一位卡乌（夏威夷岛）类型的老人，“外形朴野”。这次偶遇也反映了那些美国传教士与他们的神存在着等同关系——对这一类型可以在不止一个传教士的报告中发现。如亨特所描述的，这位老人以前显然没有见过一个传教士：

他回了礼并出来观察我们。除了在腰间遮了一条土布外，他什么都没有穿。他奇怪地看着我们，而向他提了一些问题之后，他告诉我们他是一个神灵！进一步交流了几句之后，他宣称：“我感觉你们都是神灵。”帕里斯先生为他指出了惟一真神的方向（MH1864: 153）。

我们应该记得，当传教士责备这位卡梅哈梅哈的儿子酗酒，告诉他神灵对这种行为不会高兴的时候，利霍利霍国王反驳海勒姆·宾厄姆（Hiram Bingham）所说的话。“我自己就是神，”国王反驳说，“哼，滚出我的房间，回你自己的房间，混蛋。”（Hammat Journal, 1 June 1823）

- [13] 鉴于卡奥奥年长以及他在罗诺祭司们中间所起的领导作用，更像是他，而不是奥梅阿，是这一等级的头领。事实上，许多英国人是这样认为的，并且他们通常称呼他“主教”。奥梅阿，在另一方面，是玛卡希基神像的举像者或看护者（*kahu*）这一身份的一个优秀候选人。在玛卡希基神像正在展示的时候，他和/或他的小儿子似乎在一些这类的活动中陪伴着库克，确切说是在1779年2月2日的拳击娱乐的场合。劳的日记讲到：

今天下午，我有机会看到了土著对船长的尊敬，当时他正要去高级祭司和国王的一个小甥侄或孙子都参加的一个活动。



不停念叨 Orono(指头人)这个字眼就直接把他行进的信号发出去了,当他经过时,每一具身体都平平地伏在地上。他走进环形场并坐下,其间某种歌曲合唱了3或4遍,我相信这是向他表示敬意。(Law Journal, [22 Feb]1779)

奥贝赛克拉认为这恐怕不是如劳所说的献给库克的,而是献给奥梅阿(他的在场只是一个猜测):“很可能[原文如此],人们匍匐和念叨着‘罗诺’主要不是针对库克,而是针对奥梅阿,他由他的儿子陪同着(不是像劳所想的是国王的儿子)。”(Ob. 94)

- [14] 见前文,第14页,关于夏威夷人中间对库克返回的不同反应。
- [15] 夏威夷人在2月14日——库克被害当天——和接下去几天里,遭受了严重的伤亡。在20日报给金先生的一个统计数字是30人被杀,包括6个头人,以及同样数目的伤者(Beaglehole 1967: 567)。

## 4 理性：“土著”如何思考

一种关于人类学诠释的伪政治学，试图通过赋予土著人最高级的西方资产阶级价值观，来表明它与土著人的一致性。然而，奥贝赛克拉先生关于这种仁慈的学术殖民化的版本却有几点不同寻常。没有几位富有同情心的人类学家敢于把关于现实的这样一种资产阶级关系赋予波利尼西亚人——以一种人类对理性兼实践行为的普遍偏好为幌子。不过，奥贝赛克拉随后即通过颠倒这种通常的偏见使这种恭维翻了一番：“土著”具有实践性，而西方人具有神话性。此外，他知道这些事对夏威夷人来说是真的，因为他本人是个斯里兰卡人。

### 客体性和功利性

奥贝赛克拉用的“实践理性”是什么意思呢？他是这样介绍这个概念的：

在本书中，我主要关注认知生活这一范畴，在此范畴内，操纵的灵活性是显而易见的。追随马克斯·韦伯，我强调“实践理性”，即人类依据实践的标准反思性地评估一个问题的含义的过程。（Ob. 19）

奥贝赛克拉解释说，没有这样的理性，人们就不可能处理其经济生活或进行战争。通过使人们注意到韦伯所用的“理性”有

两个重要含义,即分别强调“系统的思想家通过对日渐增多的复杂概念的运用而主宰了世界”以及一种彻底的“实用理性(pragmatic rationality)”,“其目标是通过在现代资本主义中累积起来的技术上的有效手段来实现的”,奥贝赛克拉试图在一个脚注中对其作详细阐述。奥贝赛克拉不完全清晰的立场是,这类“实践理性,如果没有概念思维的系统化,即使不存在于所有的社会中,也必将存在于大多数社会里,当然,其重要性的程度有所不同”(Ob. 205n. 48)。不过,关于理性的这个观点仍然与工具性的活动绑得太紧。奥贝赛克拉想超越严格意义上的功利主义者,同时还强调实践理性中所包含的反思与灵活性:

韦伯关于实用理性的观点中有一种功利主义的特质。通过对任何或然性(problematic)环境中所涉及的问题进行了一番计算或权衡之后,我想做的就是祛除其功利主义的意味并扩展该观点,使其包括反思性的决策制定。尽管实践中的决策制定也是常识所固有的,但实践理性与常识恰恰是被反思性要素区分开来的。(Ob. 20)

在对比有关理性的上述立场与自然的人格化和野性思维(Durkheim 1947; Lévi-Strauss 1966a)这些经典的人类学观点的不幸论争中,人们或许可以从中打捞出某些有智识的价值。此后,我将在学术上运用“野性思维(*pensée sauvage*)”这一表达来指所谓的神话思维,所谓的图腾主义,所谓的原始心智,以及其他此类提法。这恰恰否认了奥贝赛克拉希望唤起人们注意的一种一般性(generic)“实践理性”中所隐含的污名,即夏威夷人与其他的人类都共享着这种实践理性。他们都共享这种实践理性是因为它表达了这一物种的普遍性生物进程。谈到理性的计算及其目的,我们就是在谈论“认知和感知在生理和神经学上的基础”(Ob. 60)。<sup>[1]</sup>

应该注意这种以生物学为基础的认知现实主义,假设当经验条件与既有观念不相符时,它就会夺门而入,然后宁可没把握也要给上述关于反应的灵活性腾出理论空间,或者宁可让两种或然性自相矛盾。如果对一个事件的认识基于物种的生理学特征的话,就不应该有任何导致分歧的原因。然而,如果事件成为差异和争论的原由的话,那么,作为经验的知觉就是在社会中建构起来的——即,与地方性知识有关且敏于不同的社会权力。这并非任何简单的生物学的表达。

“实践理性”作为“认知和知觉的生理学和神经学基础”的一个功能,提出了一个更一般性的人类学难题。因此,实践性和自然性在本体论上均与文化相反:

我相信,上面勾画的实践理性这个概念把作为人类的我们与我们所共有的生物学本质、以及由其产生的各种知觉和认知机制联到了一起。这些知觉和认知机制并非“无涉文化”(culture free);但文化也不是与它们无关。我们的世界是一个文化性地建构起来的行为环境,但这一事实并不意味着我一定要以一种放弃差异之可能性的方式为其所束缚。(Ob. 21)

那么,每一个人的生活都依赖着下列事项的一些混合,如自然与文化、理性与……确切应该是什么呢?奥贝赛克拉沿着一种理论对称的路线展开,其中第四项仍未定:自然对文化就像实践理性对X。因为它要与“实践理性”相反,而实践理性对经验环境具有灵活性和反应性,所以就必须是像未反思的传统(或象征构造,或神话思维)。我们可以辨认出这种思路(problematic),因为所有的断言都基于“本土”的经验,这一思路乃是资产阶级的西方社会科学所持有的。以经济学和发展经济学为例,所谓文化因素在那里相对于物质理性是“外生的”,且典型地被视为

其发展的一个“妨碍”，因此是“非理性的”。或者用韦伯的术语，上述命题中的 X 就是各种非理性的价值，它们从属于诸多的手段和目的，因而也成为歪曲了理性的（*Zweckrationalität*）行动。

不过，我们现在已经沦入到了西方认识论黑暗的一种庸俗且标准的形式中。按这一观点的逻辑，统合人类的是自然性和理性经验性，而不是假定来区分人类的文化性和象征性。因此，只有在前者，即人类共享的实践理性感的基础上，人们才能理解夏威夷人。泛人类的实践理性乃是一种人类学认识论的原则——因此，在原则上它独立于任何特定的文化知识或历史知识：

实践理性的概念给我提供了一小块空间，使我能谈论在某些意义上与我相像的那些波利尼西亚人。这样的空间，尽管不易创造，但对想用人类的词语来谈论其他文化的人则是必要的。（Ob. 21）

抱着了解奥贝赛克拉的历史编纂学的想法，我将评论他的人类学理论，从他的最后一个论点入手，并由此追溯到第一个前提。这种步骤不仅有助于解释其历史的方法，也有助于解释一些相关的更奇怪的后果，例如系统地消除夏威夷人的话语。这也能解释某些明显的矛盾之处，例如刚引述的那段文字所提出的一个矛盾，它宣称是一种共享的实践理性，为全人类所共有，但又正是这种实践理性为外来者提供了解波利尼西亚人方方面面的通道。如果这没有与奥贝赛克拉宣称作为一个“土著”所拥有的特殊的认识论特权相矛盾的话——正是那一点上相对于“外来的人类学家”而与夏威夷人相像——这肯定会使那种区分显得不恰当。只有在“土著”通常都自然地、即实用地思考，而西方人仍为其文化性的神话所束缚的时候，这些论点才可能协调起来。尽管这样，这仍然是奥贝赛克拉的论题——普遍的理性能力。<sup>[2]</sup>

这一颠倒的种族中心主义最终走向了一种反人类学（anti-

anthropology)。奥贝赛克拉断言,一种共同的实践理性使他“能用人类的词语来谈论其他文化”。既然他用这一理性来反对文化的特殊性,那么,这里的论点就是对人类学知识的一种彻底的否定。它认为,除去与感官上的真实存在之间具有某些特定的工具性关系外,夏威夷文化是不可理解的,至少不能在“人类词语”的基础上理解。如果不是奥贝赛克拉通过求助于读者既有的理念(reason)来取代对夏威夷文化秩序的研究这样一种固定习惯来写夏威夷历史的话,这种反人类学恐怕早就会被作为笔误给抹杀了。于是就有了我们已经评论过的那种关于常识的修辞方法:“难以置信,夏威夷人,或任何人在那一点上,曾建立这样的关联……”(Ob. 57);“我想这未必……”(Ob. 60);“我发现非常难以接受这种学术观点……”(Ob. 61);以及大量诸如此类的陈述。没有调查夏威夷的神学观念,他就能肯定他们决不会把库克船长误认作一位神灵,因为库克长得不像夏威夷人且不会讲夏威夷话。奥贝赛克拉对现实的直觉被当作并误作夏威夷历史之所以具有可能性的条件。

不管怎样,人们都有理由质问,韦伯式的实践理性是如何转变成对诸多经验判断的一种垄断的,就好像那些替代物,尤其是野性思维,对经验的感官差异和持续反映没有任何关系似的。然而,这就是奥贝赛克拉所宣称的。在对他自己的鉴别力所作的惊人的表白中,奥贝赛克拉声称,列维-斯特劳斯的“具体科学”与列维-布留尔的“前逻辑心智”具有相同的特性。他写道:“即使那些明确地为野性思维辩护的人,如列维-斯特劳斯所做的,他们最终在类别的区分方面也与旧模式相去不远。”(Ob. 15)但《野性思维》的论证恰恰表明,人们为了成为“经验性的”,并非一定要在“实践”的意义上成为“理性的”。对于所谓原始人群中对各种物种区分的激增(proliferation),列维-斯特劳斯写道:

在专业语言中出现的那种概念数目激增的现象,是与人们[比起对概括性名称的关心]愈益经常地注意现实中的种种性质,愈益细致地关心对这些性质作可能的区分这一倾向相伴随的。这种对客观知识的渴求,是我们称作“原始的”人的思维中最易被忽略的方面之一。即使它所关心的事实与近代科学所关心的事实很少处于同一水平,它仍然包含着与后者相类似的智力运用和观察方法。在这两种情况下,宇宙至少既是满足需要的手段,同样也是供思索的对象。(Levi-Strauss 1966a:2—3)

列维-斯特劳斯特论证的是,无需牺牲一种经验的现实主义,野性思维就能将它与实践理性分离开来。实际上,可理解性和实用性之间的关系常常被颠倒过来了:事物通常是根据他们被理解的方式而变得有用的,而不是相反,因此,到目前为止,他们的“运用”超过了物质经济利益。因此,在试图理解夏威夷宇宙观的同时,我似乎在“实践理性”与野性思维的差异这方面有些离题了。然而,如果我能表明,实践理性和经验现实主义之间的一致性——这使得奥贝赛克拉能够毫不费力地不断从一方到另一方——具有历史特定性的话,看来就不算那么离题。资产阶级的主体只是相关的形而上学的一部分。至少与后来西方发明的“客观性(objectivity)”同样重要,西方还发明了一个由纯粹的物自体组成的世界:“哑巴客体”,如它们被称作的,既没有一个给定的文化秩序所赋予有意义的价值,也没有相对于人的主体间的那些关系(参看 Krieger)。<sup>[3]</sup>反过来,这种关于在与思的笛卡儿式的二元论,是在一种更深层次上的关于一个卑劣(contemptible)世界的犹太—基督教的观念上确立起来的,这个世界从虚无中诞生,没有无所不在的精神或神灵。

但首先,关于知识的西方本土实践论并不简单地认为,我们

通过事物的用处(use)而了解它们,而是把它们理解为它们的功效。<sup>[4]</sup>所谓事物,就是它们具有对人类有益或有害能力的一种功能。从历史上看,西方已经看到了经验性和工具性在认识论上的统一,二者共同创造了理性的,也称之为真实的或客观的事物,与无理性的虚构相反。由于全然不信任任何经验,笛卡儿相信基于对快乐和痛苦的感知所做的判断;因为上帝不会在这方面欺骗我们,相反会出于让我们自我保护的缘由而给予我们一种对世界的正确的感性把握(第六冥想)。诸如霍布斯和洛克等英国经验主义者对此基本上没有保留意见,而像爱尔维修(Helvetius)、霍尔巴赫(Holbach)和孔狄亚克(Condillac)这些唯物主义哲学家就根本没有任何保留了。因为所有这些启蒙运动的楷模们都相信,没有先被感官所感知的事物是不可能在思维中呈现出来的,因此,主体的工具性行动所需要的世界就是经验理解的先决条件。<sup>[5]</sup>他们关于经验判断的观念,预设了在与各种外部客体的特定关系中行动的一种特定类型的主体。他们全都是从个人对客体的需要的资产阶级唯我论开始的,个体相应地通过一种适应性过程以及作为身体自我满足的经验性价值来逐步了解世界。<sup>[6]</sup>

客观世界是依主体的需求而调节和定位的。其证据就是肉体的幸福。在这些方面,弗洛伊德“现实原则”中的初始阶段,包括通过各种不同的苦乐感而完成的自我与外部客体(如离开母亲的乳房)的分离,乃是霍布斯认识论的一个精神分析学版本——好像,实用范式从自然状态替换成了婴儿状态。《文明[Der Kultur]及其不满》中的某些段落读起来就像《列维坦》(Leviathan)的前几章。二者都指向了同样的关于客观性的感官经济学——更不用说它们同样都注意到了这种个人理性和文化秩序之间存在的对立。<sup>[7]</sup>除了零星几个哲学家,如 C. B. 麦克弗



森(C. B. Macpherson 1962),我不能肯定,西方的学者们,尤其是社会科学家,曾经对这一主张中的文化暴行表示过欣赏,即我们把世界当作符合我们喜好的事物来认识:如爱尔维修说过的“判断就是感受(*juger est sentir*)”。那里的仲裁,经验属性的决定者,就是一个适应自然的方案。由此就有了现实和功效这种土产的西方式结合,以及我们平常的观点,即实用是真理的试金石,布丁好不好(吃了就知道)的证明。

然而,作为一种关于其他人如何体验世界的常识性观念时,这种“客观性”具有双重的或然性(*problematic*):首先,因为它是一种文化上的相对方式来构成经验的,而并非唯一可能的方式;其次,因为尽管如此它仍然相信它自身是一种对事物本来面目(*things-in-themselves*)的普遍描述。“每一个文明都倾向于高估其思想的客观性,”列维-斯特劳斯评论道,“而且这种趋势永无阙如”。这种观察显然是指对某种分类的实用性和必要性的孤芳自赏,但也可以换另一种方式来思考。人们高估他们的客观性是因为,他们注意到的只是事物的各种经验特性中的一小部分,是与分类化行动(*act of categorization*)相应的一种有选择性的关注和评估。注意,我们正处理的不仅仅是简单的生理学感觉,而是经验性判断。知觉的生物学机制不是问题,它们的普遍性也不是问题。而成问题的,反而是经验的组织方式,包括相关的社会准则对感官的训练。这些准则,以及因此人们在客体之间所做的区分,甚至在“[同一个]国民社会中的各个社会群体之间”也会有相应的变化,如哲学《百科全书》中已经观察到的那样(Lévi-Strauss 1966a: 2)。<sup>[8]</sup>这是因为,事物不仅仅被感知(*perceived*),它们也因此被了解(*known*),也就是说它们被归类了。由此,正在感觉同一些客体的人们,不一定在感知同一类(*kind*)事物——如我们随时会看到的,就像在“自然物种”中的各种差

别中发生的那样。而反过来,当以完全不同的方式感知它们的时候,人们也会对所获得的某些特定图像取得共识——就像发生在红绿色盲身上的事。<sup>[9]</sup>

至少从 17 世纪起,西方哲学就已经意识到了客观性的相对性。洛克知道,不可能穷尽任何客体的客观性或经验描述。他知道,在不同的社会中,或在同一个社会的不同群体中,人们都只能有选择地、并且以不同方式来认识事物的各种可能的属性中的一部分。因此,即使从相同的经验中,他们也会建构出不同“类别”的事物。经验描述具有不可穷尽性,洛克观察到,不仅因为一个客体表现出的诸多可以知觉的属性中仅有一部分被留意到了,而且还因为这些属性是通过既定客体与不定数量的其他客体之间的关系或互动而被了解的。<sup>[10]</sup>此外,在许多情形下,自然并没有在种类之间产生清晰的区分,而只产生了夹在中间的“怪物”以及因此而来的“强烈的疑念”(Grave Doubts)——如,举(一个洛克的)例子,这婴儿是否是一个人。由此引出了洛克著名的(尽管亵渎神灵)《创世记》的修订版:“这个('Tis)人创造了万千事物的种类。”他说,是根据他们的利益,以及遵循国家的规矩和风尚而创造的。洛克乃是空前伟大的经验主义者之一。

## 人格化的自然

民族志表明,甚至就自然界的物种、植物群和动物群而言,洛克的观察都是正确的:它们都是遵循国家的规矩和风尚来认识的。这并不意味着人们无法区分西方的科学生物学所识别的那些种和属,就像他们常常以某些方式所做的那样,或者不意味着他们做出的区分不是经验性的,就像是他们的性格所致的一样。然而,由于分别与不同的文化秩序有关,同一种(species)的

牲畜最终可能是基于完全不同理解的类(*kinds*)来划分。它们是根据不同的知觉特性来辨认的,这些特性并不总是或简单地是形态上的,然后按照从其他一些观点(尤其是系统生物学)来看可能确实很古怪的分类排列,使它们与其他的形式组成群体或区别开来(Conklin 1962a, 1962b)。对于马拉维(Malawi)的切瓦人(Chewa)来说,按照果肉的相似,某些蘑菇与植物是区分开了的,而与猎物分在一类。再一次,家鸭依其分类不再是“鸟类”,更不用说与野鸭有任何的关联了(Morris 1984)。<sup>[11]</sup>注意,分类化是经验性的和客体性的。根据可观察的区别,他们是合理的,即使这些区别并非我们的(参看 Posey 1984: 136)。在关于新几内亚高地的卡兰人(Kalam)的一系列经典论文中,拉尔夫·布尔默(Ralph Bulmer)反复坚持这样的观点:

像卡兰人(Karam)的那些民间自然学家们所看到的各种动物构成的“自然类别”或“标本”,与科学的生物学家们的物种之间具有某些关系的事实,并不表明在单个标本和单个物种之间存在一一对应的关系。反过来,民间分类与科学分类之间不存在一一对应关系的事实,也不表明民间分类就必定不是“自然的”组合。(Bulmer and Tyler 1968: 376)

但接着,如果甚至在他们都同等“自然”(在经验的意义上)的情况下,不同人对同一组生物的分类仍如此地歧异,这一定表明客观性本身就是一种可变异的社会价值——从所有那些可能的属性中,凭喜好对恰当的可知觉的属性所做的一种挑选。<sup>[12]</sup>在证明把情感赋予嗅觉感知以及把智力赋予视觉感知这种西方感知经济学(economy)的虚假这一方面,卡兰人通过各种气味来区分青蛙和其他动物——他们习惯上能区分很多种气味:

一些报告人宣称,所有类别的青蛙都有独特的气味,而

且他们全都同意,某些类别靠这些气味能被轻易地认识出来。……总体而言,卡兰人明显地意识到各种气味,在他们的词汇中很大一部分是 *kuy* 的复合词——*kuy* 指“气味”,“臭”和“腐”。他们能区分很多植物和树木的气味,在某些情况下的,他们明确地用气味来作为识别的关键特征,并且说,大多数有袋类和大型的臼齿类动物都有独特的气味,这在打猎中有时会被注意到。(Bulmer and Tyler 1968: 355—356)。

这种感官认识论和西方科学所想象的客观现实主义——代表夏威夷人民的奥贝赛克拉也如此想——之间的重大差别在于,前者即所谓的民间分类法,是完全包含在地方的文化秩序中并以地方的文化秩序为中介的,而后者却自称是由事物本身来决定的。民间的分类学是一种文化的本体论,以人类的种种关系和活动所设定的词语来理解自然。但系统生物学则是自然本身的语言:一种对世界的命名法,每一个特定的名字与实际存在的事物具有一一对应的关系——自然以人类语言的形式来自我呈现。确实,科学现实主义通过一种莫名其妙的声调来命名世界显示了它与人类秩序的脱离;相反,“民间分类法中的本土名字总是由一种特定语言的日常词汇中的一些碎片构成的”(Conklin 1962a: 29)。相应的,关于动植物的民间分类与人类存在的其他一些方面被整合在一起。各种分类是依据其与人、以及目标的关系——群体和性别、栖息地和方位、时间与地点、生产和再生产的模式、亲属分类以及神灵观念之间的地方性区分——而被社会地构建起来的。简言之,生物全都包含在一个完整的宇宙观里面,只有以牺牲它们的社会认同为代价,才可能把它们作为一个物自体而从这个宇宙中抽象出来(Ellen 1986: 101)。野性思维的经验主义甚至包含了对自然界中的生物及其特性的辨别,依据的是它们的

客观特性对人类的价值(参看 Feld 1982)。

对于民间分类法,通常有这样的说法,越高越具包容性的类别倾向于按照“文化的”标准来建构(尽管在知觉上也总能区分出来),而越低等、越末端的分类则越反映“自然的”和/或“功利的”(Bulmer 1967: 6; Bulmer and Tyler 1968: 352, 378; Posey 1984: 124)。然而,当我们谈及生命的等级性秩序时,这仅仅表明那些自然的区分都是文化形式的例证,意义类型的符号。对于较低的等级,“自然的标本”,必须在它们自己的属性中包括进文化的特性,正是文化特性界定了这些类别的归属——这也表明,它们的“功效”,如它们可以为某一类人食用,都是其象征意义具有实用性的方面。<sup>[13]</sup>

卡兰人的动物学图式极好地例证了对经验性客观世界的文化性组织方式。<sup>[14]</sup>在最高层次上,动物的生命形式都按照人类生活的区域来群体化。最大的类别是依据它们所占据的一系列栖息地来区分的,它们本身又按照各自与人类存在的关系而进行区分。这些区域通常被描述成“自然栖息地”,它们确实是对空间所作的文化区分,且是从一种源于家庭集团的人类观念出发来形塑和评估的。不仅如此,它们还构成了一套有等级的道德环境——或者是两套,一套水平延展,从家屋经过庭园和宽阔的土地,直到高山上的森林;另一套垂直延伸,从地下经过土地和树木的区域,直上九重天——其价值有赖于卡兰人关于人类再生产的一个原理。较低和“文化的”范围,即在度过生命的家屋之内及其周围,就其性质而言是一个堕落的空间。在这里是一些以人类废弃物为标志的熵的场所:排泄物,不吃的食物,月经的“污秽”,以及正在腐烂的尸体(保存在靠近房屋的地面上,直至肉身腐烂)。然而,随着身体上易腐坏部分的腐烂,死者也被逐步地向外、向上移动——直到只剩下骨头,最终被存放在森

林边缘的一棵树上——因此,离卡兰世界越深、越远,也就获得了一种积极的和再生的价值。祖先场所,在隐喻的意义上作为姻亲(相对的陌生人)场所,遥远及“自然的”区域都是生命更新的场所。每年,社会都在一系列仪式中再生,仪式首先包括在森林中回归一种自然状态(食火鸡就是在森林里猎取的),随后在居住区举行盛大的典礼——这会影晌芋头作物的生长,青年男女的成年礼,以及人类的一般性繁殖。

要理解这幅关于社会再生产的宇宙志如何导致对动物的经验性分类,就需要加上一句,妇女与住屋和相关的腐烂联结在一起,反之,优越的外部和赋予生命的空间则是男人的领域。物种的可食性、烹饪和分类化都遵循着上面的划分——事实上,如果所有其他的分类标准都无效时,分类化就会根据烹饪的方式来决定。生活在房屋内及其周围的动物,如老鼠、壁虎以及较小的生命,通常是不吃的,因为它们与家内的废弃物(反生命的标志)联系在一起。然而,鸟类和大型的森林动物(后者主要是天上的)是任何人都可以随意吃的。这些生物由男子猎杀,然后用优越的离地(above-ground)蒸的方式来烹制。相比之下,生活在地面的诸如青蛙、某些小型的有袋类及啮齿类动物,都被视作“软性”食物,容易腐烂,在这方面会使人想到住屋中的秽物。这些较小的动物,对正处于开始成为男人(再生产的身份)的年轻男子是禁止食用的,它们都由妇女和孩子来捕捉,也主要由他们食用,烹饪方法是用火不带任何仪式意味地烧烤。因此,通过既是感知性的、也是象征性的对文化栖息地的区分,动物被分成截然分离的类别——尽管从一种“客观的”比较形态学来看,这些分类可能造成经验性的“不一致”。

就这样,在卡兰人的分类学中,哺乳类属于6种不同的类型——基于它们的文化性栖息地的联系和区别——但各类型相

互之间并无关联。在其中两种类别中,哺乳类同许多非哺乳类的物种组成集合。蝙蝠与鸟一道属于一种积极的天空类别(*yakt*)。某些啮齿类被与青蛙和小型的地居有袋类物种一同归为“软食物”类别(*as*)。然而,家鼠都是单独分开的生物(*kopyak*),而大型的森林啮齿类如袋猴是与天上的有袋类同归在猎物类别中的(*kmn*)。注意,老鼠(如我们将考虑的)被分到三个不同的类别中:“就是青蛙的老鼠(*rats that are frogs*)”(用布尔默的用语),人类居所中的“肮脏”的老鼠,以及被猎捕的“巨鼠”。布尔默(Bulmer)观察到,当卡兰人面对这三种不同类别中形态上的相像之处时,他们会承认其中的相似性,但并不是说,这些动物会因此有关联或处在相同的一般类别中。相反,诸如饮食和烹调实践等标准,加上打猎和采集的方法,“都是维持这种分类的主要因素”(Majnep and Bulmer 1977:46)。其他民族志调查揭示了,这些分类不仅是本质化的标准,也是等级性地建构起来的。当布尔默问及一些青蛙和小型哺乳类为什么被放在同一个(*as*)类别中时,卡兰人先告诉他这些全都是在地面或地里发现的。当布尔默反驳说,一些青蛙和小型哺乳类事实上是在树上发现的时候,卡兰人又说,所有这类生物都是妇女采集的,相反,猎物(*kmn*)则是由男子猎捕的——布尔默注意到,这再次是一种过度概化(Bulmer and Tyler 1968: 352)。其中的关键最终是人类道德上的区别与居所之间的相互关系以及特别是与灵魂世界的关系。因为,如布尔默从猎物的类别所学到的,操作性区别是烹饪的方式,它本身就是与安抚灵魂有关的一个仪式化实践。谈到猎物,布尔默和孟席斯(Bulmer and Menzies 1972—1973: 490)观察到,“确实能用来确切地划分这种分类的东西就是,所有的 *kmn* 都能够经过仪式性地烹饪来安抚死者和自然魔鬼(*kceky*),并且通常是以这种方法来准备的,而其他的有袋类和

啮齿类[as]从不这样”。<sup>[15]</sup>

■203

然而,在另一个维度上,卡兰人的动物学体系中充满了灵(spirit),包括死去的人和自然的存在——更像著名的阿尔衮琴人(Algonkian)中的物种主宰者——它们控制着动物,并在动物身上显现出来,尤其以各种中间形态显现。食火鸡可以视作后者之一,而且它与两种尚未提到的哺乳动物猪和狗共享着一种分类上的特权。这些中的任一种都具有独一无二的形式,自成一个类别,而且与卡兰人都具有同等特殊的关系,被作为不同类型的非人的亲属看待。但是,整个动物的系统都是根据与人们的关系来判定的,包括区分鸟类、猎物类和“青蛙”类这样一种颠倒的分类现象。与独一无二的物种相反,这些在结构上最精致、最具差异性的类别,拥有最多的变体和亚变体(或分类层次)。这种精致化可能与关于一般生命形式的积极的道德价值有关,可能是它的居住区域及其与人类存在所具有联系的必然后果。可食性仅仅是有关道德价值的这类表达中的一种。人们可以轻易地想象其他的表达。有关赐予生命区域中的物种的知识——它们可以是鸟或猎物,就像在这个例子中的,或者可能是植物——本身就是一种美德(virtue):善类能唤起智识性的探究,并导致各式各样的应用,从巫术的到神话的,用占卜和魔力的方法来传递。“抽象的、孤立的、与人分离的自然界,对人来说就是无”(Marx 1961: 169)。但关于善的知识的确是一种美德。

经验性的?——对,野性思维是经验性的。它包含着普遍性的人类感官能力吗?——毫无疑问是这样的。但感性知觉还不能算是一种经验判断,因为后者所依赖的客观性标准从来就不是惟一可能。仅凭着常识或共通的人性,没有花力气去做民族志的调查,谁也不可能简单地先行断定其他对现实的判断。人类学,也必将是经验性的。没有任何其他办法能去了解其他



人民所了解的东西。回到这本书所仔细考察的问题上来,夏威夷人不可能把库克理解为罗诺的一个化身(actualization)是因为他和神灵之间明显的经验性差异这种说法,只不过标志着我们本土智慧的终结,而不是他们本土智慧的开始。较好的是采取福柯的态度,当时博尔赫斯(Borges)介绍了来自某本中国的百科全书中的一种动物学分类:

其中写道,“动物被分作:(a)属于皇帝的,(b)防腐的,(c)温驯的,(d)乳猪,(e)诱惑性的,(f)传说中的,(g)丧家狗,(h)包含在目前分类之内的,(i)狂暴的,(j)不可数的,(k)拖着漂亮的驼绒尾巴的,(l)其他等等,(m)刚打破大水罐的,(n)远看像苍蝇的”。这种分类法简直是一个奇迹,我们要以巨大的跳跃才能理解的事物,以寓言的方式,显示在另一种思维体系的异国情调中的事物,就是我们的界限,是我们完全不可能那样思维的界限。(Foucault 1973: xv)

但如与一种野性思维的反差所表明的,我们自己思维体系的局限之外仍有另一个维度:不仅在于我们对“客观世界”的观念具有相对性,也在于观念背后存在一个关于自在世界的绝对意义。一般的标准的西方经验判断和夏威夷人或新几内亚人的判断之间的明显差别在于,我们的判断假定了一个世界,精神和主体性很早以前就从其中退出了。(或许至少在那里,主体性被局限在康德式先验的纯粹理性上,纯粹理性能使经验成为可能,就是说,作为对客体的普遍直觉。)对目前的讨论值得庆幸的是,奥古斯丁(Augustine)正好发展了这种区别,从而不自觉地批评了波利尼西亚神学,他首先用归谬法批评其基本观念,即世界乃是神的身体这一“反宗教”的观念。“而且如果确实就是这样的话”,他认为,“谁会看不到由此导致的不敬神和反宗教的后果所造成的影响,例如一个人践踏任何东西,他肯定会因此而践踏了

神的一部分,而且,在杀害任何活的生命时,神的一部分也肯定被屠杀了”(De Civitate Dei IV. 12)。当然,古典的异教信仰,更确切地说是柏拉图式的宇宙观——才是奥古斯丁轻视的目标。但恐怕并不一致的是,假定希腊和新西兰的创世神话中存在诸多相似之处,奥古斯丁最为准确地描述毛利人的困境,他们践踏了地母帕帕,在伐木或猎鸟时攻击了神塔恩(Tāne),并且在他们收获和烹制甜薯时享用了 Rongo(夏威夷神灵的同族神灵)。<sup>[16]</sup>然而,奥古斯丁及其西方的继承者们,则幸免于此类渎神方式,因为上帝是从虚空中造出世界的。

没有任何神圣存在于世间,这就是说,完全没有任何人格化的特性,没有任何神人同形的主体性。与他们之前的希伯来人一样,基督教把“自然的神化”视为异教的本质,他们正是在这点上寻求与之相区别的(Funkenstein 1986:45)。<sup>[17]</sup>“但我的神为何物?”奥古斯丁在其《自白》(Confessions X.6)一书著名的一段中问道。“我问土地。它回答:‘我不是神,并且土地上的所有事物都这样宣称。’”这个世界自身就是纯粹的物质性,没有来弥补这一缺憾的精神性存在:此外,原罪使世界变得微不足道并且与我们的种种努力对抗。这一宇宙观构成了刚讨论过的工具理性的形而上学基础,与从一种非人的自然中疏离出来的一种受难之人具有相同的含义。亚当确实是原型上的经济人,并遭谴责,如创世记、奥古斯丁和现代经济学家们都同意的,沦落到由世俗目的而导致的需求总是大于其手段这一无休止的境地。“我们已经被逐出了天堂”,莱昂内尔·罗宾斯(Lionel Robbins)写道:

我们既没有永恒的生命,也没有无限的满足手段。不论我们转到何方,如果我们选择了一样东西,我们就必须放弃我们在许多情况下不愿放弃的东西。用以满足的各种重要性的手段的缺乏几乎是对人类行为的一种无所不在的限

制条件。(Robbins 1952: 15; 试比较 Deane 1963: 45, 关于奥古斯丁的部分)

尽管世界仅仅是自然的, 纯粹物质的, 而且人类总是与之实用性地联结在一起, 但长期以来, 并没有严格意义上的自然史 (Foucault 1973)。像这个世界的卑微一样, 或者因为它就是卑微, 神创科学的体系通过神秘的相似性 (resemblances) 将其分散的元素联接起来, 不管它们在经验上存在着多么大的差异。<sup>[18]</sup>相似性就是绝对性的标志。它们是上帝手掌上的纹路, 暗示着在其他场合中, 具有知觉性区别的事物之间存在着深层的亲合性, 并且调和着自然与人类之间的对立, 为后者谋求利益或至少是启迪。<sup>[19]</sup>黄色和绿色的石头能治疗黄疸和肝脏的小恙。红色石头可以止血。胡桃像大脑: 对头痛有效。就像夏威夷人的具体科学, 这类的联系现在也让我们吃惊。它们所给出的一些相似的奇异性所造成的突兀违背了我们关于相同和差异的常识。<sup>[20]</sup>

但在 17 和 18 世纪对相似 (similitude) 的批评为这种关于经验现实的常识开辟了通道。如福柯所说的, 这一批评在一劳永逸地保证了自然的自主性时, 引入了一种实证主义的自然史 (这也是奥贝赛克拉对夏威夷历史的知识)。拥有同样立场的经验主义哲学家的工具性认识论也同时出现了。英语中“客观的” (objective) 一词也这样出现了:

1. 哲 属于或被认为与其客体有关系……——1675。
- ……b. 在现代意义上, 与主观的 (subjective) 相反: 即知觉和思考的客体, 区别于进行认知和思考的主体; 因此, 被视作外在于精神的一种事物; 真实的 (1647)。(OED 1937: 1350)

客体就是它们具有的可感知的属性和关系, 既不多也不走

样。以经验性差异为准绳,事物的分类法乃是对它们之间相区别的特性的表现,对此不可能有任何的混淆。一阵风仅仅是一阵风,一个甜薯仅仅是一个甜薯,一个男人仅仅是一个男人,而一根上好雪茄则是一阵烟。但根据夏威夷历史学家对库克船长到来的描写,当夏威夷人“看到陌生人抽烟时,他们说,‘有罗诺—佩莱[火山之神]和他的随从在用他们的嘴巴吸火’”(S. Kamakau 1961: 99)。但当时对他们来说,西南方的科纳风也是罗诺的一具形体,甜薯也是罗诺的一具形体,并且,库克船长……

### 夏威夷神灵的多重形式

夏威夷人,也居住在一个人性化的宇宙中,他们的经验性领域包含了一种特定的主体性(subjectivity)。回想传教士们和头人卡莱莫库(Kalaimoku)之间所进行的谈话:

他的观点是,所有有生命的存在都有思想,并能思考和推理。他说他也相信,植物、树木和各种蔬菜,甚至珊瑚(他视之作为一种蔬菜)都有感觉和感情,只要它们有一张嘴,就可以让我们完全了解它们。(Ellis Journal, 24 Feb 1823)

在这方面,较近期的民族志与较早的民族志相呼应:

支配着波利尼西亚人精神的那些主体性关系都与整体意义上的全部、以及它所有部分的自然有关,这些部分被作为个人理解和感知。明亮而宽广的天空(Wakea),平坦的大地(帕帕),都是原初性的父亲和母亲。雷电是 Kane-hekili(化作微雨的男性),以及 Ka-poha-'ka'a……大地(帕帕)的乳房(Ka-'u)之上的雨云都是罗诺玛夸[玛卡希基神],他的一种形式是[猪神]卡马普阿(Kamapua'a)……佩莱的所有形式都与火山活动有关,而她的姐妹则都是可在海上看到

的彩虹……甜薯和 *kukaepua'a* [猪屎]、一种土生的沙果草、以及各种其他的形式都是……卡马普阿“万变的身体形式”；*Ohi'a-lehua-a-Laka* [拉卡的 *'ohia* 树]……以及鹰、爱俄 (*Io*)，都是库的形式。……所有的蜥蜴 (*mo'o*) 都是传说中巨人 *Mo'o Kiha-wahine* 的“身体”，她同样是某些世系的女祖先。(Handy and Pukui 1972: 117—119; Handy 1968; Kamakau 1964: 57ff; Valeri 1985: 10—12; Kahiolo 1978; Beckwith 1970; Malo 1951)

人格化，这种涉及到有关神灵“万变身躯”(*kino lau*) 的特定原则，表现了经过社会性思考之后对自然的或现象的种类所进行的组织：那就是，与人类的存在和活动相一致。夏威夷人关于事物的图式可以理解作包含两个维度的同一体系。一个维度是关于各种种类的民间分类法：风类，陆上的分类，海洋的分类，颜色类，方向类，天气现象类，鱼类，陆居动物类，岩石类，野生和耕种的食用植物类，天体和神圣空间类，更不用说社会性的人。这些类别又都不等地被区分和再区分成各种特定和更特定 (*sub-specific*) 的层次：食用植物类——包括芋头、山药、香蕉和甜薯——尤其如此 (Handy 1940)。据说夏威夷人知道大概 300 种不同的芋头 (Handy and Handy 1972: 83)。各种各样的芋头最通常是根据球根或植物各部分的颜色差异来命名和区别的，但也会根据形状、生长地点、生长方式、与其他类型植物的相似之处、与某种鱼的相似之处、味道、以及许多特殊的联系，例如以毛伊国王来命名他所喜爱的芋头。直接或间接地，这些区分中的一些已经反映了第二种分类维度的存在，它把不同的现象种类的存在聚合成各种统一类别以作为一个神灵的身躯”(*kino*)。风类，方向类，颜色类，食用性植物类，鱼类，等等，都根据特定类别与在“类”上包含它们的神圣形式的联系而被分别划分。换句话

说,现象的系列是根据神灵的系列来横向切割的。所以,如果某些特定的鱼类、风类或作物可以是罗诺(或他的猪形式,卡马普阿)的身躯,其他的也可以是库神、凯恩等等的化身。

这不是(所谓的)图腾体系,因为分类的施行者(operator)都是些具有包容性的主神。但是,因为神灵既是个体,又是包容性的类别,所以某些相同的总类同时包含整体化和去整体化在这里就是可能的,它们把不同类型和层次上的现象作为一种存在的诸多具体化联结起来(参看 Lévi-Strauss 1966a: chap 5)。在这些神灵的分类中,代际越近的那些人类祖先('aumākua)——他们不仅在人中间而且在动物中间都有特形(particularization)——都与我们称之为主神的那些区分开来。应该立刻就注意到的是,这两个神灵系列具有系谱上、仪式上的、和末世论上的联系。但他们最根本的是在共同的人性基础上联系起来的,因为主要的阿夸代表了这么多类型的人,代表了这些人各自的特性和活动,以及与他们或他们的活动有关的自然现象。神圣系列的原则,如瓦莱里(Valeri 1985)已详细说明并充分记载的,乃是人类主体及其本质在与人类具有经验性联系或唤起人类的现象之中的投射。

四位主要的男性神灵,凯恩、库、罗诺、卡纳罗亚(Kanaloa)——尤其是前三个——指定了这么多主要的现象分类作为他们各自的身躯。次要的神灵通常要用包含主神名字和指涉一种特定职责或性格的属性之二项式名称来称呼——因此就有了玛卡希基神灵罗诺玛夸,“罗诺父”,或看护佩莱的火棍的火山神,罗诺佩莱(Lonopele)。随后就有各种各样的现象作为化身,代表了人类的一个特定种类或人类生活的一个特定方面,化身都是神灵的特形。“有成千成千的名称,”S. 卡玛考(Kamakau 1964:58)写道,“被分成(*mahae'ia*)同一种形式的众多名称。仅

仅有一种形式( 'ano)符合已完成工作的各种名称。”<sup>[21]</sup>

由于是在经验性基础上确定的,阿夸与其躯体的等同,神灵与其躯体之间的这些等同,无论如何都不是无中介的知觉性判断。只要这种植物,那种风,或这个人是罗诺的一个特形,这种经验性的联系就必定是通过独立于客体的思考而建构出来的:从最一般的角度来说,判断是以特定生活方式的观念为中介的。结果,各种各样的相似和差异,暂时性以及连续性就把自然的特征和文化的因素与一种或另一种大阿夸联系起来。如前面提及的,鹰、狗、某些特定的鱼类都是库的躯体,因为这位神灵是理想的男性,并且这些种类能够激发武士的品性。在男性的技术性活动中运用的植物也同样都是库的一些特形,如 *koa* 树,独木舟就是用这种木头制成的。森林中的鸟类,其羽毛可以装饰武士们和头人们的斗篷,也是库神的表现形式。库:这个字也意味着“直的”或“直立的”,因此自然界中高且直的事物都是库的生殖力的具体化。椰子树就是库神的一个躯体;这是一个头抵地而擎丸在天上的男子。

因为这些经验性的判断,这些与神灵的等同,都是以一种独特的生活方式为中介的,它们都不能以一种朴素的感官知觉来确定,奥贝赛克拉却乐意让夏威夷人用这种朴素的感官知觉来评价库克。事物是通过它们与地方性知识系统的关系而被了解的,而并非如客观性直觉那么简单。基于同样的原因,经验性兼语言游戏对我们就显得专断了。依赖于我们自己对“现实”的感觉,更不用说我们的神经感官器官,我们难以相信有人会认真地把一个甜薯,或甚至一个英国人,当作一个神灵的化身。“那样想是绝对不可能的!”预计到读者会对他就库克的第一次航行中的奇闻怪谈充满疑问,约瑟夫·班克斯(Joseph Banks)爵士引用了琼·米勒(Joe Miller)一条古老的名言来说明:“因为你这样说,

我不得不相信你;但我敢说,如果我亲眼看到,我会极其地怀疑它。”而这点又再次表明,“客观性”是文化性地建构起来的。它始终是一种独特的本体论。因而它也不是某种的假说或“信念”,可以为或这或那的个人怀疑论或实验性态度所撼动。<sup>[22]</sup>它不是一种简单的感官认识论,而是一个完整的文化宇宙观,沉淀在夏威夷人关于神性的那些经验性判断之中。

能在严格的感性基础上建立的那些关系,从人类的角度看都是无意义的。出于这个原因,甚至西方哲学中的经验主义者提倡的实证主义事实上都包含着一个第三项,或者说,起中介作用的条件,它使主体和客体发生关联并且通过前者来组织对后者的感性知觉。我的意思是,需求的条件和满足的方案把客观性建构成有用之物。奥贝赛克拉的“实践理性”中具有的实践性表明,霍布斯、洛克、爱尔维修等人的哲学对我们的影响仍然太大了。另一方面,把人类的实用条件附着在西方的客观性上也表明,西方的客观性并非那样地独一无二。从某个角度来说,它关于宇宙观的看法是费解的和贫乏的,例如在夏威夷人宇宙观中,宇宙的绝大部分都真实地或潜在地人性化了,并且相应地,每件事物都找到了某类“用处”或其他的“用处”:

这种土著人具有的敏锐能力使其精确地注意到了所有陆地及海洋物种的一般性特点,还有自然现象中各种最细微的差异,如风、光、颜色、水面波纹的差异、浪花的差异、以及各种水流和气流。这些观察都表达了一种显著关系的意义,其中没有一种观察是无用的。有关我们的卡乌人(Ka'u)与外在事物之间精神的(或主观的)关系中最显著的事物之一就是这样的事实,任何由于有意义而被注意到并区分出来的事物,就精神上而言,在生活中都有某种真实的、特定的和界定的角色。它可以是功利的、美学的或精神



的。微风、颜色、轻拍的海浪，都因与渔猎和航海有关而被注意到并被命名，因为它们进入了有关 *mele*（圣歌）、*hula*（舞蹈）、以及命名的象征体系之中。每一种已知被命名（以及人性化）的植物学、动物学或无机物的形式都是某种可用之物。（Handy and Pukui 1972: 119）

“脱离了人的自然界，对人来说就是无”——这是一个人性化宇宙。列维-斯特劳斯提到了这一联系中有一种对可理解性(intelligibility)的需求，与实践的功利中的利益正相反。然而，不仅仅是一种了解的方式，这一夏威夷的图式是关于人类行为的一个完整的文化体系。因此，与我们所见形成明显违背的是纯粹的现象分类。一阵风与另一阵风不同，就像食用植物、鱼或颜色的亚类型都是根据它们各自与（文化性地建构起来的）人类活动的关系来区分的。这就意味着，在特定的关键方面和情境中，一阵风在经验上可以与作为罗诺或卡马普阿之身躯的甜薯形成密切关系，甚于它与另一阵风的相像。然而，这并不表明夏威夷人因而既无法认识到科纳风像其他风一样是一阵风，也无法认识到它具有特定的区别性或独特的属性。实际上，它与其他风单独地区分开来的方法中的许多种，都恰好来自它与人类确定类型和组织方案中的不同类型现象之间的关联。科纳风，带着冬雨和雷电，是罗诺的季节性化身。此外，也没有这样的观念，即认为一种独特的个别形式可以成为另一种真正神秘(anything mystical)存在的特形，更不用说非经验性的存在。<sup>[23]</sup>或者即使它是神秘的，它仍然不会比继嗣的观念更多任何奇怪之处，这在形而上学的意义上是一样的（尤其是父系继嗣，因为它甚至没有从出生的转喻中获得经验性的益处）。以同样的方式，一阵风或一个人（例如库克船长）可以成为一个特定神灵的一个化身，因此，任何一个人，通过一个家族(family)血统的观念，可

以成为一个特定的祖先性存在的单独的化身。然而,通过这种形而上学中所谓的社会关系,这人在作为祖先的一个例示时仍旧是一个个人,反之亦然。祖先崇拜和继嗣是同一种本体论——或至少具有同样先验的超验性——的两种不同的实践,这与神灵的众多身躯的原则又是一致的。因此无需惊奇,伟大的阿夸也是祖先,或者他们的自然形式都是值得亲属动感情的可察觉的存在。在卡乌,根据汉迪和普库依(Handy and Pukui 1972: 29,31),最重要的“祖先”*kupuna* 是佩莱,火山女神,并且她最重要的男性亲属是罗诺玛夸。<sup>[24]</sup>

因此,在社会等级的每一层次,在人性 and 神性之间都有一种存在在进行潜在的相互交换。在这一方面,各家族和工艺世家(craft profession)的“祖先神”( *akua* ' *aumākua* )复制了诸如库、凯恩、或罗诺这样一些更伟大的神灵的个性,而且他们与这些神灵也有关系。这些 ' *aumākua* 的祖先同样拥有各个种类的身躯,或作为个别的动物出现,甚至他们也有人类形式的化身。他们以拟人化的神像作为化身,但他们也出现在他们直接繁衍或占有的活人身上。在一个较高的层次上,以及在一种更具等级性的形式中,我们已经看到了更伟大的阿夸所具有的共同之处:他们都是通过诸多禁忌头人、祭司、先知、和特定的仪式人物(卡霍阿利伊)而被意识到(上文,第 172—174 页)。这一形而上学刚好与西方人将神、人、自然作为各自占据一个分离的存在之领域的区分相反。因此在经验上,三者永远不会会合,或者直到最后审判时才能会合;然而,对于夏威夷人,在 1778—1979 年的玛卡希基中出现的罗诺玛夸是可以通过知觉上的证据而得到证实的。

作为人类财富和健康之神,罗诺与(库克登陆的)夏威夷岛上的科纳降水农业有着特别的关联。(夏威夷岛的)伊库瓦月就是一种罗诺形式:伊库瓦的意思是“喧闹的”或“吵闹的”——罗

诺作为一个一般名词的意思是“报告”，传播消息——并且这个月里怒海狂风，雷鸣电闪。就是在这样恶劣的天气里要准备播种甜薯，这是罗诺在干燥地区的另一种的形式。乌云、雷鸣、黑色、科纳风、下行风、(雨季的)七星全都是罗诺的躯体。闪电和乌云，即火与烟在地上的对应物，又再次以火山神灵罗诺佩莱(a.k.a 罗诺玛夸)的形式与罗诺联系到了一起。猪，卡马普阿，作为罗诺的一个特形，也拥有它自己的许多化身，包括某些草类和蕨类植物、库奎树、芋头的嫩叶，某些品种的香蕉，某些鱼以及其他一些东西，它们都或者是猪食，或者是和猪一个颜色，或者是与猪的脂肪一样油腻，或者以别的方式使夏威夷人由它们的形状、名称、活动模式、生长地点和习性想到猪(Handy and Pukui 1972: 31—32, 40—41; Handy 1972: 23, 137—138, 329f; Valeri 1985: 14—18)。

回想一下，英国人对猪曾有一些困扰，而夏威夷人从不曾倦于供应它们，经常是仪式性的。但我们无需去猜测夏威夷人把库克的出现作为罗诺的一次来访所作的经验性判断。他们的某些观察被记录在库克的编年记中；更多同样的观察出现在后来夏威夷人的回忆中。确实，经验性的论证都不具有不证自明性。挑出显著的相似之处而明显忽略了那些同样可以察觉到的差异，夏威夷人的论证中具有的特性(quality)似乎对我们而言并不充足，但对他们来说却已足够。这就是另一种宇宙论的经验性逻辑。

对于库克的手下在希基奥神庙辖区安放的那些天文仪器，夏威夷人也表现了极大的尊敬，豪佬在神庙辖区的对天的典礼也得到了罗诺祭司们禁忌的保护。岛民们把那些钟和表称作“神”，阿夸。福南德评论了这一归因，与把库克“作为一个神灵，一个‘阿夸’”来接待联系在一起——这一评论极好地反映了犹

太一基督的上帝所存在的他世间 (otherworldly) 与“异教的”神性显现的本世间 (this-worldly) 之间的差异:

生来就应该铭刻于心的是,对于异教的夏威夷人来说,阿夸一词并没有像上帝或神这些字眼对于基督徒一样传递着同样的玄虚的观念。对夏威夷人,阿夸一词表示关于任何超自然存在的观念,恐惧或祭拜的对象的观念。如贾奇·安德鲁 (Judge Andrew) 在他 [1865 年] 的夏威夷语词典中所说的,这个词同时也“运用到一些人造的物体上,夏威夷人对它们的本质和属性都不了解,如一块表、一个指南针的移动,一个钟的自鸣,等等”。(Fornander 1969, 2: 179n)

实际上,把这类欧洲人的新鲜玩意和力量称作阿夸 (在斐济是 *kalou*)——不是马那,如列维-斯特劳斯所认为的——在波利尼西亚已被普遍地报告过 (例如 Best 1976: 136; Sahlins 1994; 参看 Lévi-Strauss 1966b: xli-xlvi)。我们也将看到,这个词在早期也能用来指涉这类新发明的欧洲主人。(波利尼西亚没有一个地方要求,阿夸或阿夸的字眼必须限定在无异议的事物上。)在他们看来,当瞭望台上库克的手下不希望被打扰而告诉夏威夷人他们正在看太阳之时,他们恐怕并没有解开夏威夷人的疑惑 (Beaglehole 1967: 520)。

相反,在库克的日记中有一个重要的夏威夷人的诠释图式,它将英国人与天堂,尤其是天上和地上 (火山) 的火联系起来。自然地,图式是经验地被告知的 (informed), 具有一种具体的知觉逻辑。莱迪亚德 (Ledyard 1963: 112) 讲述了夏威夷人是如何被天文学家的四分仪迷住的:“他们对它的问题不断,而且如果从他们过度的惊叹和怪异的姿势来看,他们恐怕把它偶像化了。”他详细讲述了,当仪器都安放好后,库克的手下花了大量时间试图把“我们的知识”告诉岛民们。夏威夷人从中得出了结

论：“因为我们对太阳和其他的星球作了如此之多的观测，我们日夜不断地注视它们的运动，而且，我们告诉他们我们在海上靠它们导航，因此，我们或是来自它们，或是通过一些其他方法[被]特别地与这些物体联系在一起。”(同上)此外，夏威夷人把这一结论作为一个经验性推论呈现出来。因此莱迪亚德就外国人的神圣地位继续写到：

为了加强这一推论，他们观察到，我们皮肤的颜色带有来自太阳的红色，以及来自月亮和星星的白色，此外，他们说我们与火打如此多的交道以致我们能够用它杀其他人，但尽管我们离它很近也不会被其所伤，而且我们把它显示在所有对我们有用的事物中。(同上，112—113)

当奥贝赛克拉将库克的日记说成是少见的、令人怀疑的、没有表明夏威夷人确认豪佬具有任何神性的例外的时候，部分原因是因为他根本没有注意过夏威夷人的民族志。相反，他又把夏威夷人说的话归之于豪佬。莱迪亚德在把这些话归诸夏威夷人时就是在说谎：“这本记事似乎是消息、传闻和船上闲言碎语的一个组合”(Ob. 215n 78)。确实，莱迪亚德被安排在岸上，有机会进行这样的观察，“但莱迪亚德能理解用夏威夷语进行的任何复杂的谈话则是不太可能的”(同上)。这个论断本来也应该使奥贝赛克拉认为库克之死是因为他把希基奥神庙的栅栏拿来当柴火所致的论题无法成立，因为这一论证的关键在于莱迪亚德的断言，即夏威夷人被那一假设的亵渎神灵行为深深地激怒了。但在这里，莱迪亚德对夏威夷语的理解又完全足够了——就奥贝赛克拉的目的而言(见附录 14)。就豪佬来自太阳的说法，莱迪亚德或许是受了里克曼中尉中校的记事的激发(Ob. 215n 78；参看 Beaglehole 1967: ccix)。而里克曼是另一个不可信任的人，除了他在凯阿拉凯夸时提供的关于国王在毛伊所作所为的重要

的独家政治情报外(Ob. 81)。但是,里克曼在他说图王在凯阿拉凯夸使库克成为“伟大的 E-a-thu ah-nu-eh”(阿夸努伊),即“伟大的神灵”时也正在反复讲着船上的闲言碎语(Rickman 1966: 305)。<sup>[25]</sup>按照奥贝赛克拉的看法,里克曼也是不可相信的,在他几周后报告尼伊豪头人的讲话中,宣称后者,

表示了一种愿望,要在我们的航程中陪伴我们,当我们告诉他我们不再返回那个岛屿的时候,他悔恨失去了我们以前停留在这里时的机会;并且指着太阳,似乎认为我们将在我们的路程中拜访那个发光体,而且我们枪炮中的巨响和火光[注意:雷鸣和电闪都是罗诺的形式],以及来自天堂的东西都来自相同的源头。(同上,332)

奥贝赛克拉正确地斥责我误读了头人,以为头人说过英国人曾在他们的第一和第二次拜访夏威夷之间访问过太阳。这给他只留下了一个任务,就是解释里克曼如何说英国人会在他们第二次访问之后去拜访太阳而误读了头人的意思。毫无疑问,一种批判性的阅读暗示了,尼伊豪的贵族被英国人刚杀了一些人的事实吓坏了,这正是与里克曼进行的著名讨论所处的情境。因此,头人仅仅是指着太阳,一种对英国枪炮所造成的惊骇的隐喻表示,但里克曼依据这个姿势编造了“访问那个发光体”的事。然而,奥贝赛克拉并没有引用前面的段落,即头人如何想“陪伴着我们”并悔恨他早先失去机会的话。可以推测里克曼又编造了一个谎话,因为这无疑又违背了某种常识,即认为那人由于被豪佬吓坏了而渴望伴随着他们。无论如何,不仅里克曼的日记而且他出版的记事都没有像奥贝赛克拉所宣称的那样认为,所设想的“肢体语言”是与在考爱杀死一个人的事同时发生的(1779年3月1日,在驶向怀梅阿时)。相反,头人的话是在里克曼认为和平已经达成、交换过礼物、并且船只已经装载了饮用水

的消息之后被报告的(Rickman 1966: 331—332)。

但这并不是奥贝赛克拉如何把夏威夷人的话变成欧洲人的神话的最佳例子。更有趣是他对 S.M. 卡玛考版本的库克事件所做的讨论。

奥贝赛克拉希望运用卡玛考在 1866 年写就并在翌年出版的关于库克船长到来的文本, 攻击“原型性再生产”的观念——他错误地假设这观念是诠释历史事件时所运用的种种文化逻辑所必备的。卡玛考的描述证明了, 夏威夷人关于库克的想法是更加开放的、可争论的并具有弹性的。按照奥贝赛克拉的看法, 这一文本所表明的是一种“常识的语用学 (pragmatics of common sense)”, 其中围绕库克究竟是一个神灵还是一个人的争论尤为激烈。然而它也表明, 祭司们、头人们和其他人都援引各种各样的神话性暗示来支持他们的经验性立场(包括有关库克之前的白人的那些不可信的传说, 奥贝赛克拉将其作为本土传说无批判地接受了过来; 参看 Sahlins 1994: 80)。奥贝赛克拉似乎忘记了他正用卡玛考作一个例子来反对任何的神话实践并论证夏威夷人的实践理性意识。夏威夷人并不被认为是通过他们的神话知识来理解知觉对象的, 而是用他们关于知觉对象的知识来拒绝神话。但更糟的是, 卡玛考所引用的夏威夷人的神话实践, 始终与库克在经验现实中太奇怪的、以致不可能被错认为一个夏威夷神灵这一常识性观念相矛盾。在卡玛考及其记事所依赖的较早的《夏威夷历史》一书中, 那些外来者的外貌和言语上的怪异压根就不是否认其神性的论据——恰恰相反:

希基奥是凯阿拉凯夸的罗诺黑廐的名称……黑廐的 kahunas[祭司们]连同那些喂神灵[可能指涉哈奈普]的人, 都是第一批接受了其余人所犯错误[例如, 库克就是

罗诺]的人。人们急奔到船上去亲眼看看神灵。在那里他们看到了一个皮肤白皙的人,他有一双明亮的眼睛,一个高挺的鼻子,浅色头发以及英俊的容貌。他们都是好相貌的神灵!他们说话很快。神灵的嘴是红色的。当他们看到这些陌生人在放长缆绳时,他们称缆绳为树木一族类的库(Ku-pulupulu)和岛屿保护者(Moku-hali'i)。这些都是独木舟建造者在森林中的神灵。(Kamakau 1961:99;着重号是笔者所加)

在前面的一个段落中,有一位莫霍(Moho,别名 Kau-a-ka-piki)把库克于1778年在考爱停留的消息传递给了在毛伊的卡拉尼奥普和他的武士们。<sup>[26]</sup>当被问及外来者的言语时,莫霍用一串无意义的音节来表示。他补充说,他们的船只像一座神庙,而且在相貌上,“他们都皮肤白皙,头部棱角分明,衣服贴身,在大腿的两边和前面部位有开口;他们的脚上都有窄小的遮盖物,并且口中的火会冒烟,就像佩莱的火”(同上,96)<sup>[27]</sup>对这些陌生人有费解且独特之特性所做的结论,恰恰是,库克就是罗诺,从卡希基归来了:

卡拉尼奥普曾经在科劳(Ko'olau)、毛伊跟毛伊的头人卡赫基利作战。当莫霍告诉他和其他夏威夷的头人们关于库克船长的描述以及描述了他的船只后,他们宣称:“那正是罗诺!他从卡希基回来了。”(Kamakau 1961: 97)

总而言之,奥贝赛克拉把卡玛考推到台前来阐明夏威夷人对库克神性身份的争论方式,只是想说明我们忽略了争论的要旨,以及最重要的夏威夷人认为库克就是罗诺的结论,所依据的文本充满了年代错误和基督精神对夏威夷历史学家造成的强烈影响。那么,卡玛考关于库克就是罗诺的所有的话都可以贬低为美国传教士们对库克常做的谴责。奥贝赛克拉



就这样提交了这一案例。

现在可以确定,卡玛考的确对基督教很虔诚并受到基督教观念的影响;而且他也的确从那种虔诚的观点出发在 1876 年的报刊上发文对库克一通臭骂。由此产生了奥贝赛克拉的解读中最一般意义上的讽刺:正是卡玛考的基督教精神解释了夏威夷人之间的这一争论,他随意将这争论插入到一个较早的文本中,从而产生了那一文本中未见的一种强烈差异——即那些人不是神灵。与 1838—1858 年的《夏威夷历史》较早版本进行的比较表明,这种本体论的大难题在拉海纳卢纳的学生们从老人们那里收集来的有关库克的故事中并非问题。关于库克究竟是人还是神这一持续的争论,在卡玛考文本的原作中并不存在(Kahanui 1984: 167—175; Pogue 1978:69—76)。被奥贝赛克拉用来代表古代夏威夷思想具有灵活性的整个争论,都是因卡玛考在凡间和天界之间,以及堕落的人性和完美的神性之间作了一种基督教式的截然区分才引入的。真的把关于库克船长的历史编纂学弄糟了的基督教说法,并不认为库克允许他自己被当作神,而是他不可能成为神。

## 外来的神灵:包括人类学家

夏威夷人并非把库克船长或其他早期欧洲人的到来当作一种神灵拜访的惟一的波利尼西亚人。如果考虑到其他太平洋岛屿上的人们,尤其是新几内亚人,因为在一些地区发生的“第一次接触”并不久远,因而关于他们的记载十分丰富,那么这一现象就不会仍旧那么不同寻常了。事实上,当地祖先的最新化身中有一些是人类学家。当然,只是因为关于神性的地方性观念是多样的,就像相关的历史情境是多样的一样,这些早期接触中

欧洲人的神灵身份并非整齐划一的。基于相似的原因,欧洲人的身份并没有在那些报告中得到完全的界定,报告中把他们当作“鬼”、“祖先”、“魔鬼”、“妖精”、“非人的灵魂”、“文化英雄”、“神话的存在”或“神灵”——所有这些和其他的指称,包括本土用语,在从个人回忆的第一手记事到长期的口承传统这样广泛的文学形式中都能发现。就像库克在夏威夷一样,外来者可能被认作一种特定的神灵性存在。就此而言,对于库克被作为罗诺受到接待——显而易见,更不用说他的死了,没有任何特别的背离或异常。<sup>[28]</sup>同样与在夏威夷一样,库克和其他外来者具有的神灵性(spiritual)等都以当地的语言报告过。

奥贝赛克拉在否认发生在波利尼西亚的任何类型的神化之时,并没有考虑关于欧洲人的任何澳大利亚式、美拉尼希亚式或密克罗尼西亚式的神化。至于“库克的神化”,他认为“即使确实真的发生了”,那也“仅仅发生在夏威夷,因为没有任何另外的波利尼西亚社会曾认为他是一个神灵”(Ob. 87)。如果这话不错,才能作为证据来反对库克的神化是一种欧洲神话这一主题,这种话“是从18世纪欧洲人的想象中创造出来的”,且建立在一种非常古老的“著名发现者兼文明人是‘土著’的神灵”的神话原型之上(Ob. 3)。要是这样的话,那么,欧洲人为何不把这神话到处套在波利尼西亚的“土著”身上呢?奥贝赛克拉想得出这样的结论,英国人记事中缺乏人们把他们当作神灵的断言就证明了人们没有把他们当作神灵。然而,这所能证明的全部就是,库克的日记作者们并不相信那样的想象。实际上,流传下来的有关这一问题的波利尼西亚证言是多种多样的。某些证言确实把库克或其他早期的外来者归类为各种超验存在的种种化身——成为神灵(阿夸),成为当地众神中的个别形象,或成为其他各种灵的形式(通常是土普阿(*tupua*))——而有些并不这样认为。

汤加人显然就没有把外来者当作神灵,即使其他诸如夏威夷人和马尔克斯人(Marquesans)确实把外来者当作神灵。当马里纳把汤加人对库克的态度与夏威夷人对他的尊敬相比,且后者的尊敬在那些住在汤加的夏威夷人中也得到了证实,并在玛卡希基罗诺的仪式细节中也表现出来,这个报告是经过研究而得出的可信结果(见上文,第121—122页)。也没有理由去怀疑,马尔克斯人把早期的欧洲人作为阿夸来认识。按照1797年就居住在那里的传教士威廉姆·帕斯科·克鲁克(William Pascoe Crook)的看法,阿夸通常是运用到外来者身上的一个称呼(Crook 1800: 30; 参看 Robarts 1974: 74n)。在马克萨斯(如同其他波利尼西亚岛屿上),这一称呼能够很广泛地运用于各种超验存在及其人类化身,如特定的某些通灵的祭司。按照克鲁克的想法,后一部分神灵中的一些神灵“比所有其他的神灵都优越”,因为它们是农业丰产的施予者(Crook 1800: 35; Thomas 1990: 35)。

在新西兰,对于包括库克在内的第一批欧洲人的某些回忆和传说,都把他们回忆作灵的各种显现形式,最通常是作为土普阿或者也可以作为阿夸。萨尔芒德(Salmond 1991: 88)就这一点把土普阿界定作“具有超自然出身的可视存在,是恐惧和敬畏的混合体,且需要 *karakia* (仪式性圣歌)或献物来安抚”。在同样谈及用于欧洲人的土普阿(或 *tipua*)时,贝斯特(Best 1972: 557)注意到,这一表达“用于任何不寻常之物,尤其当它据信与超自然的力量有关时”。当面对这样一种异常经验时,这些观察报告所共同显露出来的波利尼西亚式的认识论倾向中的含义,是值得加以评论的:就是说,再一次,并非简单地回到一种无中介的对客体的感官注视,而是通过神性的暗示来填平了它前所未有的特性与其明显意义之间的沟壑(参看 Lévi-Strauss 1966b)。此外,这种倾向可以通过异域或异域的土地与众神和祖先们的家

同之间的联系合乎逻辑地激发出来。因此,贝斯特(Best 1972: 558, 554)认为,“阿夸(神灵、恶魔、超自然存在)在早期同样也运用到欧洲人身上”,且提到了在波弗蒂(Poverty)海湾的这样一种传说。这与其他对库克以及法国的探险者叙维尔(Surville)作为土普阿的回忆是对应的,这是从当时还是小孩的老人那里记录下来的(Salmond 1991: 87—88, 340)。同样,早期的那些船只,包括努力号,都可以是土普阿或也可以是阿夸(同上; Best 1972: 553)。一句话,对他们而言,没有任何外来者只是简单的人类。

因此,这正是波利尼西亚人的神性观念不同于标准的、一般附录 17  
马克萨斯  
(Marquesas)  
及其他阿  
夸(Atua)  
的资产阶级的现实主义的真正方式。这样的观念恰好可以运用于奇异的外貌——不仅对活人,而且也包括其物品。就在那些经验知觉背离了既有类别的场合中,波利尼西亚人并未沦入一种“实践理性”,反而激发了超验存在的显灵和作用。认识论依世界观(文化本体论)的变化而变化。

由于事件发生年代较近,美拉尼希亚人关于“第一次接触”的文献通常比波利尼西亚人的文献要丰富,其文献证实了这种倾向,即在解释欧洲人入侵时采用了与人们自己的宇宙论描述相一致的方法——甚至包括记不住第一个白人,因为他们从来不曾被认为是人。在这里,我们拥有明确的证言,通常由参与者和目击者提供,来表明人们对欧洲人的看法。而且,在通常情况下,他们被视为各种当地的这种或那种神灵。最常见的是,他们是祖先的鬼魂,有时候是伟大的神灵,但无论如何他们都与普通人截然不同。并且,如果夏威夷人像传说的那样过于精明、以至于不认为库克及其同伴是神灵的话,我们对这些美拉尼希亚人的“理性”又能得出什么结论呢?他们比夏威夷人更没有发言权吗?

或者是美拉尼希亚人不像夏威夷人,因为他们的结论通过

对白人细致的经验性观察而得到支持？<sup>[29]</sup> 以与《夏威夷历史》中回忆库克的故事类似的方式，美拉尼西亚人直接的报告表明，他们查遍了他们的传统知识，尤其是他们所谓的神话，以寻找可与观察到的白人行为相类似的任何东西——且因此找到了一种满意的诠释。由于最初的“事实”是嵌在神话和仪式——那些他们所知道的人和世界——的实践之中的。因此，他们对白人所得出的结论确实会与夏威夷人惊人地相像，正如下列来自新几内亚高地东部的民族志中所提供的信息：

对于这些欧洲人是谁以及他们什么时候来，有很多的推测。据说因为他们来自天空之外，因此他们肯定来自天界[这里有一个脚注说明，“有些神话是关于天界，关于天界之民如何造访地球的”]；由于接近太阳，他们的皮肤是红色的；他们能控制闪电和其他的自然要素：并且他们是强大的神灵(spirits)。另一方面，据说他们是来自冥界 Anabaga 的神灵，或者他们自己的祖先复活了，被伟大的创始性的丰产神 Jugumishanta 和 Mōrofo:nu 派来。这些关于欧洲人来源的信仰一直在流行着。那就是说，一位死去的土著可以作为一个欧洲人再生……即，在某些情况下，可被视为一个双向过程，死去的欧洲人作为土著归来。这样一种信仰在一定程度上降低了他们对新来者的敬畏感；但不能根除恐惧感，或他们的出现会自然产生某些危害的观念。检视有关间接接触这一起始时期同时代人的态度，我们被告知……土著俨然以一种愚人的姿态来对待欧洲人——“我们对他们的到来完全理解，”他们宣称，“但你们(欧洲人)却不。我们比你们拥有更宽泛的理解力。”不久，他们就开始把欧洲人视为一种潜在的财富源泉。(Berndt, 1952—1953: 51—52)

注意,与某种西方的常识性理解相反,把欧洲人作为已知的神灵来诠释并不证明这就是一种可怜的姿态。正相反,这可以降低“敬畏感”,并非简单地依靠亲密关系,而是潜在地把白人置于熟悉的控制方式之下,即仪式和交换。

我们即将回到新几内亚高地,不过,发生在其北海岸的一件小事又使人再次想到夏威夷人对库克船长的看法。这件事是关于著名的俄国民族志学家尼古拉·尼古拉耶维奇·米克洛奇-麦克莱(Nikolai Nikolaevich Mikloucho-Ma clay)的,在19世纪70年代,他在阿斯特罗莱布(Astrolabe)海湾的滨海处住了约3年。按他自己和其他人的记事,麦克莱(Ma clay)“被称作且被相信是一位‘神灵’”(在沿海的语言中是 *tibud*; Lawrence 1984:21)。事实上,按照彼得·劳伦斯(Peter Lawrence)的看法,“麦克莱”这一名字在那个地方及其邻近的人群中变成了一个指代神灵的通用名词,即,以新美拉尼希亚的(洋泾浜的)方式就是麦萨莱(*masalai*)。劳伦斯报告说,内陆的加里亚人(*Garia*)把“麦葛莱(*Magarai*)”(麦克莱)当作他们自己表示“神灵”的词语 *oite'u* 的同义词使用。因此,加里亚人把他们遇到的第一批外来者称之为麦葛莱,最初可能是19世纪90年代的德国侦察人员以及在第一次世界大战期间来到他们这地方的新招募的劳工。加里亚人的结论是“他们的造访者都是神灵(*oite'u*/麦葛莱)”(同上)。他们听到的洋泾浜起初乃是“神灵的语言”。他们把欧洲人的红色物品称作“来自凶死者的灵魂的物品”,而欧洲人其他颜色的物品则是“来自得善终者的灵魂的物品”。到1949年,劳伦斯报告说,这些措辞已经成为言语中的修辞(*figures*);但麦葛莱仍然表示“神灵”(同上,22)。

在他自己的时代,环阿斯特罗莱布海湾的人们已经形成了一种可资比较的关于麦克莱的观念(Mikloucho-Ma clay 1975;

Putilov 1982; Webster 1984)。他是“一个来自月亮的男子”(Mikloucho-Maclay 1975: 173)。这并非一个他们留下来的未经深究的假设:

他们问了我有关俄国、房屋、猪、村庄等问题。然后话题转到月亮,他们明显把对俄国的观念与月亮混淆在一起,并且想知道月亮上有没有女人,我在那有多少个妻子;他们向我询问星星,并试图找出我曾去过的那些星星,诸如此类。(同上,171;亦见第 203、217、257、287 诸页)<sup>[30]</sup>

当新几内亚人把麦克莱的高超枪法,连同他泼向火的水(混有酒精),都附加在他来自月亮的出身时,“我就很清楚,他们在这里把我视为一个绝对异常的存在”(同上,176)。

麦克莱极好地理解了相关的野性思维:新几内亚人正通过经验证据的运用,来将他们对他的那些灵性观念精致化:

“一旦他们把我定位成 *kaaram tamo* (来自月亮的男子)以及对我非尘世的出身变得很肯定时,以这样的眼光来看,我的一言一行明显地被用来证实他们的这种观念……帕普安人(Papuans)相信 *kaaram tamo* 的凝视足以损坏健康和治愈疾病。”(Putilov 1982: 86)

而且,一旦这种经验性证实展开之后,负面的证据也很难使其偏离这一轨道。麦克莱讲述了戈伦都人(Gorendu)如何“郑重地要求他停止降雨”,而当他回答他们他无法做到的时候,他们的结论是他不愿意(Mikloucho-Maclay 1975: 167)。但也如同罗诺兼库克的例子一样,新几内亚人对麦克莱具有的超凡世(extra-terrestrial)本质给予的尊敬,并没有妨碍人们理解他具有的人性,就像他的传记作者 B. N. 普季洛夫(B. N. Putilov)所说的,即他的“普通的人性”。“‘来自月亮的人’和‘一个好人’在帕普安人心中形成了一个几乎不可分割的整体。”(Putilov

从另一方面来说,作为新几内亚高地人民的个人回忆,关于20世纪30年代早期与莱希(Leahy)及其随从第一次接触的那些同一类型的故事也被讲述着。在一系列著名的勘探探险中,莱希兄弟——有时有其他的澳大利亚人陪伴,但总有一些沿海的新几内亚人承担工作上的辅助——为人口稠密的高地“打开”了一个毫无疑义的欧洲人的世界。当地人至少显得很惊奇,但他们一般都知道如何把这些陌生人纳入到他们自己的宇宙论中。康诺利和安德森(Connolly and Anderson 1987)在他们著名的《第一次接触》一书——该书结合了档案记录和在世者的访谈——中表明,对于新几内亚人而言,问题是用他们自己关于存在的分类把陌生人涵化进来。初次的印象可以是繁杂多样和犹豫不决的,但尽管像莱希兄弟那样地异乎寻常,他们还是被视为地方社会中的一种衍生形式,安置在一个早已熟悉的灵性维度之中。在回忆事件的时候,康诺利和安德森访谈过的“几乎所有的”人“事实上都使用了神灵这个字眼来描述那些陌生人以及他们的突然到来”(同上,34)。

对灵性的各种具体确定是不同的。《第一次接触》是对不同语言群中的老人所讲述回忆的一个概述。对一些人而言,莱希兄弟是一些重要神灵的化身;其他人则认为他们是“天界之民”(Connolly and Anderson 1987: 38-39)。或迟或早地,人们形成了这个观念,即来访者是他们自己死去的祖先,现在怀着或善或恶的意图归来了。如同一位加玛人(Gama)所解释的:“我们以前就有遇到过死去的人又出现的经历。”人们早已听过死去的人吹口哨和唱歌。只是“我们从未真正地见过有形的他们”(同上,35)。《第一次接触》中一个个这种经历的叙述,使我们不可能假定,我们所面对的不是土著观念。欧洲人、他们的随从以及他们



同样重要的随身用具所具有的灵性地位,并非莱希兄弟或其他白人编造的神话。

莱希兄弟的到来有时候引起了异乎寻常的情绪化场面。对他们引起的激动场面的描述甚至与关于库克抵达凯阿拉凯夸的编年记极为相像。从到达高地的第一天起:“那里有微笑和泪水,拥抱和轻抚,还有惊叹。一些人用音调很高的竹笛吹出怪诞的旋律来表示欢迎”(同上,25)。在钦布(Chimbu)乡村,有“数千人跟随着我们,又是欢呼,又是叫喊,又是尖叫,又是歌唱”(同上,90)。或许下面的回忆,即有关陌生人的服装所引起的惊叹,可以再一次同《夏威夷历史》中相似的回忆相比较:

“我们在揣测,这些陌生人是什么样的人?我们听说他们的脸倒是像人类的,但身体却不停地变换肤色。皮肤上还有洞,他们可以放东西进去,然后又再拿出来。他们可以把东西放进他们前面的脖颈里,然后再拿出来。”(同上,110;见本章注27,夏威夷的老人们关于库克玛的描述)

许多陌生人的具体事物都超出了当地人的理解范围——除了作为具有异常力量的价值之外。当莱希兄弟废弃营地的时候,当地人蜂拥进营地中去捡拾留下的每一片垃圾。一张带有猪血的手纸燃烧时冒的烟能使钦布武士的双手和武器具有更大的威力(同上,55)。一个在瓦基(Wahgi)村庄的男子回忆道:

“我们的老人们相信,这些人是来自天上的闪电,具有特别的力量,因此老人建议我们去收集他们留下的任何东西。我们清扫了营地并捡拾任何东西,茶叶、火柴、马口铁罐头。我们去了他上厕所的地方,还收集了粪便。”(同上)

就像夏威夷人和库克或者戈伦都人和麦克莱一样,高地人民通过对具体之物的一种经验性逻辑达成了他们对莱希兄弟这

班人的理解。在众多有记载的个案中,他们从一个或另一个陌生人的相貌或行为中看出某些祖先的痕迹。例如,

在靠近 Goroka 的 Asariufa 村庄中居住的 Kize Kize Obaneso 记得,“他们建好他们的帐篷后,其中一个人拿着斧头,走到对面的一棵已枯死的老树前。这棵树是一个男子很早以前就种下的,他在种下之后很快就死了。我们都在想,这个名叫 Vojavona 的老人,已经起死回生来到这里,要吹倒他自己的树来当柴火。我们很高兴他还认得自己的树”。(同上, 38)。

当外来者在他们自己的身体上比划时,他们是在告诉使他们致死的伤口。当他们在洗刷河里的碎石(淘金)时,他们是在寻找他们自己被扔在那里的骨头。在西方式常识看来可能是经验性矛盾的一种现象可以被轻易地容纳进来。如果死者不理他们的亲属,是因为他们不希望被认出来:死人,“毕竟在本质上,并不总是最关心活人”(同上)。

从这些事件再次反思库克在夏威夷的争论,可以清楚地看到,奥贝赛克拉认为英国人的外貌和夏威夷人的神性观念之间存在一种客观性差异的观点,其中一个主要问题乃是他固执地推测所谓神话思维不具弹性。但正如新几内亚人所说,“我们永远无法真正地理解神灵,或者解释它们”(同上,258)。以这一类的观念,以及一种足够巧妙的思想,几乎任何事物及其反面都能够成为一种宇宙论在经验上的归纳。与在夏威夷一样,这是一种皮尔斯式(Peircean)的诠释,它恰恰是一种世界秩序,把意义联接到可感知的符号上(陌生人的行为)。

欧洲人在新几内亚高地的灵性经历也有一种社会学和一种命运,与夏威夷人对豪佬的世俗化有些相像。确实存在一些怀疑性的调查企图。康诺利和安德森讲述了两个 Asaro 村庄的武

武士如何走了大老远去观察,发现陌生人的身体在晚上并没有变成骨架,而神话却称他们会变成骨架。武士们得出了结论,“我们应该停止他们是死人这种想法”(同上,43)。但这个建议并没有作为集体表象或社会记忆而传之广远。从阿萨罗远至钦布,人们仍相信白人在晚上会变成骨架的观念(同上)。因缺乏一个中央集权和等级性的秩序,这样的怀疑论很难传播,尤其在面对快速传播的各种神灵到来的观念已经被先验地接受的事实。出于相似的原因,对陌生人神性的想象似乎被颠倒地使之与亲密关系相称。在高地,又如同在夏威夷一样,是妇女卓有成效地带头对外来者进行解秘的,先由那些新几内亚的脚夫开始。“我们发生了性关系,然后我们知道他们都是人”(Connolly and Anderson 1987: 140)。

至今,大多数人并不知道这些词语表示的那些白人。而且,尽管对欧洲人的灵性评价经历了地方性和阶段性的变化,但似乎并不存在仅仅一种基于观察的简单的认识论过程。也不存在一个完全地完成了的过程。西亚内人(Siane)的民族志学家理查德·索尔兹伯里(Richard Salisbury)认为,当他们在1933年从莱希兄弟处得到的事物,未能如他们所愿变成本土的贝壳贵重物品时,他们开始把他们的来访者视作人,而不是神灵。然而,根据自己与哈根人(Hageners)以及其他的高地人民之间的经历,安德鲁·斯特拉森(Andrew Strathern)对此倾向于怀疑。“人们对此可能有点惊讶,因为在哈根和潘加亚(Pangaia),欧洲人仍然可能被认为是神灵,与他们可能是人这种一般正在起作用的主张并行不悖”(Strathern 1984: 108)。事实上,索尔兹伯里提到,正如莱希兄弟被称作玛卡纳(Makana)——意即“已经由死地归来[的]神灵”一样,在20世纪50年代后期,当他进行田野工作时,老人们“[那时]仍然称呼欧洲人为 *Makana we* 或‘玛卡纳人’”

(Salisbury 1962: 114)。这里的关键是,个人经历、看法和记忆应该和那些集体表象区分开来。在高地南部,希德斯(Hides)的侦察队在 1935 年进行了一次类似于莱希兄弟的旅程,同样被普遍地作为一种神灵拜访而被接受,但尽管如此也没有变成社会记忆。在席费林和克里滕登(Schiefflin and Crittenden)对这次“第一次接触”所做的精彩研究中,他们观察到,尽管人们能够详述他们各自与希德斯的侦察队之间经历的细节,但年轻一代普遍不知道这个故事。<sup>[31]</sup> 否则——我们很快就会提供一些例子——这事件没有作为与白人的“第一次接触”而变成社会意识,是因为后者根本就不是“人”。他们是灵。那么,尽管欧洲人被世俗化了,这也并非通过经历,来达致对其人性的一种简单认识。美拉尼希亚历史所表明的是“白人”的人性化——这是一种以事件方式对存在的确证,一点也不比当地“神灵”观念更不证自明——结果成了一种社会过程。对此过程而言,比这种或那种个人经验更有意义的是,包括基督教诗学在内的欧洲力量对本土宇宙观的整体袭击。

许多民族志学家已经记录了一些回忆,类似于康诺利和安德森探听到的那些关于莱希兄弟的回忆。因此,早期的白人对于拉亚普恩加人(Raiapu Enga)来说就是“天界之民”。由日月所生的天界之民生活在一个充裕的半天堂里;他们产生了拉亚普的主要社会群体(氏族)(Feachem 1973: 63;亦见 Salisbury 1962: 114; Strathem 1984: 43, 107—108; Nilles 1953)。在高地中部以外,在奥罗凯瓦人(Orokaiva)及其附近的人民(Williams 1976: 342—344),特莱福明人(Telefomin)(Craig 1990: 125),以及蒙杜古莫人(Mundugumor)(McDowell 1991: 79),以及其他很多人之中,都有关于早期接触具有神灵性质的类似信息。运用民族志学家提供的信息,席费林和克里滕登对希德斯-奥麦利(Hides-

O'Malley) 侦察队的研究表明,高地南部一个接一个的人群之间都存在着相像之处。奥诺巴素卢人(Onobasulu)、沃拉人(Wola)、内姆比人(Nembi)、克瓦人(Kewa)、胡利人(Huli)这些地方性集团全都把陌生人当作神灵。最常见的是陌生人被当作祖先的鬼魂,但有时他们是上迄原初时代的绝非人类的神灵(Schiefflin Crittenden 1991; 亦见 Stilltoe 1979: 16n)。对于埃托诺人(Etomo),他们不记得整个事情了,他们无论如何也不会把希德斯的侦察队与他们确实能够回想起来的政府在 1964 年的第一次侦察联系起来——或许基于这样一些有趣的原因:

在田野工作中,我所做的调查都无法找到一个能够记得希德斯探险的埃托诺人,所有的报告人都把与澳大利亚人的第一次接触定在 1964 年的侦察上。回溯起来,我相信这是由于这样的事实,即希德斯和奥麦利被认作巫师,并且被神话化为巫灵,与 30 年后的哈里根(harigei)或浅肤色的人区分开来。席费林(Schiefflin, personal communication, 1972)报告道,卡鲁利(Kaluli)说埃托诺人第一次看到铁制用具时热泪盈眶,因为他们制造的这些小玩意正像以前的“大巫师”留下的那些。此外,希德斯接触过的南部埃托诺社区早在 1964 年之前就全都消失了,而且没有一个人目睹过两次接触性侦察,因此在二者之间都没有任何联系可言。同样没有任何一个埃托诺人近距离地看到过希德斯,或者说至少没有一个活到现在的人可以讲述它。(Kelly 1977: 26)

凯利(Kelly)在这里所猜想的,即欧洲人最初的通过已经完全融入到土著人关于灵的观念之中了,在克里斯·巴拉德(Chris Ballard)提供的一个类似的个案中得到了验证,巴拉德研究的是中部胡利人(Ballard 1992)。

在1934年,两个淘金者,杰克和汤姆·福克斯(Fox)兄弟通过人口稠密的胡利人地区时,可怕地杀死了至少45人,另外造成至少20人受伤。50多年后,巴拉德访谈了一些80岁的事件目击者,由此收集了“一份极其详细的与福克斯兄弟第一次接触的地方性记事”。这句话除了不是“第一次接触”且不是“福克斯兄弟”之外,其他的对胡利人而言都是对的。从那时起直到现在,对于大多数胡利人而言,那是与达玛(*dama*)的一次遭遇。“达玛,”巴拉德解释说,“是用于精灵的类的称呼,同样指起源神话中的‘众神’,即更可接近和隐含善意的祖灵,并且也指年代更近一些的一大群邪恶的存在,它们要求确保在海湾获得不断的供给。”因此,尽管福克斯兄弟造成的屠杀远超过了当地战斗中所知的任何事情,这一情节并没有以战争叙事的通常方式而进入社会记忆。事实上,这根本就没有进入社会记忆,而只对目击者和那些失去亲人的人造成影响。另一方面,如果这只是作为达玛的一次拜访存留在他们的记忆中,那是因为,对于胡利人来说,福克斯兄弟契合进了一种有关宇宙的嫡的传统:关于一个正在衰微的宇宙的传统,除非与达玛灵建立起一种恰当的交换关系,否则衰微将持续下去。这显然不是由福克斯兄弟引起的。因此,“福克斯兄弟在当时以及其后都没有被理解作人”。如果你愿意的话,福克斯兄弟就是神话现实中的一个历史的隐喻。

其他的结论也都是可能的。一个就是,在这些美拉尼希亚的历史和我们自己关于“第一次接触”的分类之间存在着明显的区别。截然不同的文化价值被附着到了同一个事件上。对我们来说是对他们的“传统”存在造成的一种命定的世界历史性的突然闯入,对许多美拉尼希亚人来说却无须在历史或社会的意义上来评论。表面上的失忆可以与稍后对政府侦察的记忆进行对

照,就像在胡利人和埃托诺人之中那样。或许因为它们引入了一种前所未有的政治控制,后来的侦察才是与欧洲人的关键的“第一次接触”。我相信这类历史分裂(divide)是常有的。从许多被殖民的人民的角度来看,会被印在历史意识之中的是这一统治和转型的时刻,对附属地位的假定,而不是此前(大概数十年)早期接触的时期。当然,对于欧洲人来说,非欧洲世界中历史的巨大断裂是由于他们在该地的出现而引起的:一次主显节,他们假设这在土著人的生活和历史时间方面的品质上产生了一个变化——尽管它本不必做其中任何一种。欧洲人的突然闯入所具有的“暴力”也不总是意味着我们(常识)所想的東西。胡利人的历史提醒我们这样的暴力既没有不证自明的意义,也没有显著的历史性意义。胡利人并没有把他们的死亡加诸白人的身上,因为杀人者不是白人。因此,任何事物都不能进行想当然地或先验地推论,即使是惨烈之事。并非土著不能理解发生之事、发生原因和相关人等——这最终会转化成一些宇宙论的问题。在这里,任何事物本来都不应该直接或明显地从我们自己的道德情感来推论的。

最后,让我们提及美拉尼希亚精灵的最新化身:某些人类学家。甚至就在过去的10年中,不止一个人被神化。玛利亚·列波夫斯基(Maria Lepowsky 1992)讲述了在路易沙德(Louisade)群岛与瓦纳提奈人(Vanatinai)生活在一起时,这如何发生在她身上的。年老的瓦纳提奈人相信,死者的灵魂会变成白色去往美洲。当列波夫斯基出现时,她被当作一位死去的“大女人”,站在她曾生活的土地上。她紧张的否认产生的只是混乱的结果。列波夫斯基注意到,这里有太多“船货崇拜”的延续。“直到今天,当瓦纳提奈人看到泻湖之外少见的欧洲货船在雾霭中向东驶去时,他们称之为一条‘灵船(spirit boat)’。”在这方面,列波夫斯基

继续提到了奥贝赛克拉对库克在夏威夷的怀疑论；她对他就欧洲帝国主义欺骗产生的疑虑有同感。她继续道：

公开谈论被当作一个超自然的存在，对我来说有些政治上的不安。但这发生在我身上，并且已经发生在许多曾在美拉尼西亚工作过的还健在的其他欧洲学者身上。因此，库克作为神/祖灵/交换伙伴对我而言似乎完全合理。（Leowsky 1992；引用已获得允许）

人们可以假定，视列波夫斯基为“超自然存在”的人们是在经验性观察和调查的基础上这样做的。在新几内亚，这确凿无疑地发生在了唐·库利克（Don Kulick）的身上：

大概我到达加彭（Gapun）一个月后，人们郑重其事地告诉我，我是一个鬼。我获知，当我抄写系谱时，当我与他们进餐时礼貌地尽力吞下难以下咽的粉红色团状西米胶状物时，当我试着说他们当地话中的短语时，村民们一直在注视我，近距离地观察我。在我刚进村时，他们还无法确定；他们起初被弄糊涂了。但现在，一个月后，村民们确信了。我是一个鬼。（Kulick 1992：ix）

## 注释

- [1] 几乎没有人认真对待格尔茨很有创建的两篇论文，文章如此巧妙地将文化/社会的二分法作为一个上层和下层具有决定关系的层化集合作了辩论。正相反，格尔茨令人信服地论证了，人类本质自身以及关于自身都具有根本性的相互决定关系，那就是说，没有二分法中各种不同的规则（Geertz 1973，chaps. 2 and 3）。
- [2] 这就是奥贝赛克拉的观点，尽管他有一次偶然地暗示文化也可能使生物学思想的进程出现“偶发”。（“我对这样的理论深有同感，它们能够处理建立在一种共同的人类神经生物学本质基础之上的相似性和差异性。”[Ob. 16]）事物都是由对立的特性构成的这一观



点中有些东西不仅似乎是正确的也是令人满意的:普洛斯彼罗和库利兹,文化和自然,理性和神话。首先,如果世界既不在这也不在那,而是在之间的某处的话,一个人对此就永远不会犯错了,因为无论发生什么都可以按照需要,以这种或那种处置来解释。然而,奥贝赛克拉并没有依赖于这种已被信赖的精神分析的方法。他的历史极明显是分裂的,如果仍然是二元论的话,那一方面由“土著”的实用理性主义者构成,另一方面由西方的神话学者构成。

- [ 3 ] “‘因此’,怀特海(Whitehead)在批评 17 世纪的‘个性哲学(characteristic philosophy)’时挖苦道,‘诗人们全部错了。他们应该把散文念给他们自己听,应该把它们变成沾沾自喜的颂诗……自然乃是一种沉闷的事物,没有灵魂,没有气味,没有色彩;仅仅是物质的匆匆而过,没有终点,没有意义’。”(载于 Bordo 1987: 99)

- [ 4 ] 丰克斯滕(Funkenstein 1986: 290—293)称此为一种“了解的动感(engetic感)”,行之而知之(knowing by doing),这与笛卡儿、霍布斯、维柯颇有关联,与一些中世纪和古代的哲学家冥想的观念相比有着显著的反差。或再一次,据伯曼(Berman 1981: 46)看来,“真理与功效,即对环境有目的的操控之间的等同”,乃是“笛卡儿的或工艺性的范式”。

- [ 5 ] 客观世界作为适应(objectivity as adaptation)的观念真的是一种土特产。考虑一下彼得·尼第契(Peter Nidditch)为《论关于人类的理解力》所写的前言:

霍布斯(1588—1679),洛克(1632—1704)和休谟(Hume, 1711—1776)的经验主义应被视为几种原则的一个调和物,他们并非全都只是认识论方面的。其中包括,作为一种第一近似值:我们各种本能的力量在一个我们设法让自己去适应的社会的和物理的世界中运行,并且这些力量在那种环境中变动的功能发挥乃是我们获得和保持我们的观点、知识和思维习惯的媒介;关于意识的感官经验和感觉快乐或痛苦的那些能力都是主要的本能力量……[等等]。(Nidditch 1975: 8)

关于一个有限的和受难的存在(a limited and suffering being)(用马克思的术语)的同一种认识论上的并发症,构架了唯物主义哲学的感官形而上学。爱尔维修据说至少在论证的逻辑结论上精通大多数的论证,但在经验判断的物质基础方面,他完全随大流。他认

为,判断必须先假定各种客体的比较,比较必须先假定有注意到,注意必须先假定有一些麻烦,而麻烦必须先假定有一种制造麻烦的动机。“假如有一个无欲无求的人,而且这样的人可以存在的话,他就决不会去比较任何客体,不会做任何判断。”(Helvetius 1765, 7: 196—197)因此,判断的动机就是我们对幸福的热爱,并且最终除了身体对快乐和痛苦的感觉之外,它将一无所赖。(同上, 204)

- [ 6 ] 比较在《感觉论》(*Treatise on Sensation*)中按照孔狄亚克的著名雕像所作的知识分类,人类的方式(form)是通过获得感觉而渐进地带入生活的。或者马克思的“概念思想的谱系(genealogy of conceptual thought)”(Schmidt 1971: 110—111)。
- [ 7 ] 一个婴儿,弗洛伊德(1961: 14)写到,“肯定会对这样的事实有极其强烈的印象,即一些兴奋源——他日后会当作他自己的身体器官来认识——能随时提供一些感觉给他,反之其他源泉则不时地规避着他——其中他最渴望的一个就是他母亲的乳房——而且只有在他尖叫着要帮助时才会再次出现。这样第一次有一个‘客体’置于自我之上来与之对抗,客体是以存在于‘外面’以及只有用一种特殊的行动才能迫其出现的方式存在的东西。自我从总体感受(general mass of sensations)中脱离出来的进一步动机——即,认识一个‘外部’,一个外在世界——是由经常、多样和不可避免的那些痛苦感和郁闷感提供的,排除和避免这类感受则靠快乐原则在其不严格控制的练习中完成。出现一种与自我分离的趋势时,任何可能成为不快乐的一个源泉的事物会被扔到外面,以创造一个纯净的快乐自我,而这要与一个陌生和有威胁性的外部相对峙……这样,人们就在引入主导发展趋势的现实原则方面迈出了第一步”。
- [ 8 ] 见帕特南(Putnam 1975, 12 章)关于“语言学的劳动分工”。洛克已讨论了其原则(Essay III. vi. 30)。
- [ 9 ] 如果他们有能力在符号学恰当的界限上创造一些类别的知觉差异,那么就不必然要求那些参与一个既定文化秩序的人,为了赞同那文化的认同而对一个客体采取同样的感官经验:

红绿色盲的人谈起红色和绿色以及它[原文如此]的所有明暗变化(shades)时,都用与我们大多数人赋予具有同一颜色的不同物体所使用的相同字眼。他们就像我们中的其他人一

样用“客观的颜色”和“颜色不变性”的词语来思考、谈话和行动。他们说叶子是绿的,玫瑰是红的。他们所看到黄色在饱和度和明亮度上的变化给他们一个惊人的印象上的多样。在我们学习依赖色调的差异时,他们的思维在评估明亮度方面得到了训练……大多数的红绿色盲并不知道他们的缺陷并以为我们与他们在事物上面看到同样的明暗变化。他们没有任何理由会感觉到任何冲突。如果发生争执,他们会发现我们爱挑剔,而不是他们有缺陷。他们听到我们说树叶是绿的,给他们任何有浓淡变化的树叶,他们都叫它绿色。平常智力的人们从不会停止去分析他们的感情。他们都疲于奔命地去找这些感情都意味着什么。(Arthur Linksz, 转引自 Sahlin 1976: 10)

- [10] 我们对事物的了解是来自它们介入其他事物或受其他事物影响所产生的变化中——其他事物是洛克的“中介性的第二特质”(mediated secondary qualities)。我们认识太阳是通过它融化和晒白蜡的力量,正像我们知道蜡是通过,它在阳光下融化和在寒冷中变硬,用刀可以切割和羽毛难以划痕,水无法渗透和人不可消化,等等无限多来认识的。或者像洛克(Essay IV. vi. 11—12)曾说的:“可以肯定,尽管事物都似乎绝对和完整地自成一体(they seem in themselves),但相对于自然的其他部分而言都只是附庸,正因为此才为人注意到。它们可观察的特质,行为和力量都归及于它们之外的某些事物;而且我们知道,自然中没有如此完整和完美的一个部分,它的存在和优秀都与它的邻居无关;而且我们不必把我们的思想限制在任何一个物体的表面,而要看得极其地深远,完全地领会其中的那些特质……如果这样的话,就不必去多虑,我们对实质拥有多么不完美的观念,以及依赖它们的属性和运作的那些真实本质是我们无从得知的。”
- [11] 布莱恩·莫里斯(Brian Morris)解释道(Morris 49 页):“*Bakha* 指家鸭,而且除了被视为不属于 *Mbalame* (鸟)种类之外,还被认为与 *Chipweyo*, 黄褐色的树鸭和 *Kalanga*, 霍屯督湾(Hottentot)的水鸭这些野生的种类都不同。欧洲人经常把 *Bakha* 作为一个种属的(generic)词语来使用,但环奇尔瓦(Chilwa)湖的操切瓦语的人都固执地认为, *Bakha* 这个词只能用于家养的种类。”

在泰国北部家养的鸭和鸡都同样如此：“它们不是鸟(*nog*)，村民们没有赋予它们同样的价值。”(Tambiah 1969: 439)

关于蘑菇和动物：“切瓦的妇女在蘑菇和肉类(*Nyama*)[可食性四足动物的生命形式]之间看到了比蘑菇和植物或蔬菜之间更近的关联……蘑菇与动物生命，而不是与植物(*Mtengo*)之间的这种基于肌理(*texture*)和可食性的，而非形态上的关联，在传统文化中恐怕是很普遍的。”(Morris 1984: 53, 着重号是笔者所加)在最后一点上，莫里斯引用了特奥夫拉斯图斯(Theophrastus)和马来西亚的塞迈人(Semai)。

- [12] 布尔默(Bulmer 1968: 634)写道，“尽管许多鸟的分类与生物学上的种不符，然而它们几乎全都坚实地建立在客观有效的生物学观察基础之上。”这又一次肯定表明，被知觉地谈到的那些差异和相似之处都是文化选择的结果。由此对于卡兰人而言，食火鸡绝对不是一种鸟，尽管其他很多的新几内亚人认为是鸟(Bulmer 1967)。确实，食火鸡是不可能归类进其他任何种的。它作为一种分类的独特性再次是其与人类之间一种独一无二关系的一个功能。根据卡兰人对食火鸡的习性和个性所给予的价值，食火鸡不仅表示为一种代表自然之纯洁的符号，而且表示为祖先兼姻亲(*affines*)的一位代表(如在一种同族的秩序中)，食火鸡的获得是社会再生之所以可能的一个仪式性条件。
- [13] 这说法遵循着这样一个判断，即民俗分类法的完整结构与系统生物学的结构相当不同。它也遵循，当种或属的区别对二者都是共同的时候，它们仍然会在不同的分类场合发生(不同的等级和水平；Berlin 1992, 第2章)。这试图去表明，民俗分类法同样构成了一个真实的而不是奇怪的世界命名法(反映真实存在的东西)，因为任何既定种类具有的那些情境性价值——将其包含的类别和与其相反的形式——在一个接一个的情形下以及与科学的生物学的比较中急剧地变化(参看 Saussure 1966: 65—70, 111—122)。在许多情况下可以说，人们认识到相同物质上的种，但没有认识到类别(*kinds*)上的种；对有关这些形式的意义属性和关系的理解，远不可能是一致的。切瓦人命名和区分的家鸭也可以是系统生物学中的一个种，但无论如何它都不可能是一个“鸭”种——因为它与其他那些“鸭子”不是一个类别的(如我们对它们的了解)。

- [14] 下面关于卡兰人动物分类的分析出自拉尔夫·N. 布尔默及其合作者的著作: Bulmer 1967, 1968, 1974, 1979; Bulmer and Menzies 1972; Bulmer, Menzies and Parker 1975; Majnep and Bulmer 1971。关于其他(但较远)高地人民一些相似的分类, 见 Gell 1975。
- [15] 有些边际性的重叠存在于 *kmn* 和 *as* 类别(游戏动物和“青蛙”)之间, 也存在于家鼠(*kopyak*)和某些野生的啮齿类(*as*)之间。布尔默和孟席斯认为, 这类情况的发生是因为, 作为一种实践和便利, 有疑问的动物可以用符合一种或其他类别的方法来烹调或食用——这将事后诸葛亮似地(*post factum*)证实, 文化性区分具有惯例性的特点(Bulmer and Menzies 1972—1973: 101)。
- [16] 对于来自共同的祖先天与地(兰基和帕帕)的所有事物和人的后代, 这些结果是必然的: “最重要的是, [毛利人] 持这样的信念, 所有的事物, 有生命的和无生命的, 都传承自一个共同的源头, 最初的父母, 兰基和帕帕。这个信念对土著的思维有一个重大的影响, 因为, 在毛利人走到外面时, 他也处在他自己的亲属中间。他周围的树木像他自己一样, 是塔恩的子孙; 鸟、昆虫、鱼、石头、各种真正的要素, 都是他的亲属, 大家族中一个不同分支的成员。很多次, 当我正忙碌着砍树时, 经过的土著就会用这样的话和我打招呼: “*Kei te rauweke koe i to tipuna i a Tane* (你正在插手你祖先塔恩的事)” (Best 1924, 1: 128—129; 关于某些仪式上和观念上的含义, 见 Sahlins 1985b)。
- [17] 亨利·弗兰克福特(Henri Frankfort)反复和明确地坚称, 在神与人之间所做的本体论区分把古代希伯来人的宗教与其他的近东神学区分开来: “神的绝对超验是希伯来宗教思想的基础。神是绝对的, 万能的, 不可名状的, 超越了每一种现象, 所有存在的惟一原因……结果, 每一种具体的现象就是贬值的……自然对希伯来思想来说就表现了神性的空虚……神并不在太阳、星辰和风雨中, 它们都是他的造物且听命于他(Deut 4: 19; Psalm 19)。对神的超验这个坚定信仰所做的每一个缓和都是堕落。在希伯来宗教中——并且只是在希伯来宗教中——人和自然之间古老的纽带被破坏了。”(Frankfort 1948: 343; 也见 Frankfort and Frankfort 1946)
- [18] “世界, 本身是令人不快的, 通过其象征性的引进变得可接受了。对每一个客体, 每次平常的交易都与至圣(*most holy*)有一种神秘的关系, 它使它们高贵起来。”(Huizinga 1954: 206)

- [19] 埃科(Eco 1986: 56—57)引述约翰·斯科特斯(John Scotus)的话:“以我之见,在可视的和物质的事物中,没有任何东西不暗示某些非物质的和可理解的东西。”勒高夫(Legoff 1988: 343)提到了但丁(Dante):“走过去并恢复隐藏的真理……真理隐藏在充满欺诈的凡俗现实中的另一面,乃是中世纪人们之要务。中世纪的艺术和文学都充满了覆盖物(*integumenta*)或面纱,而中世纪智识和美学上的进步就首先是揭开面纱。”
- [20] 福柯(Foucault 1973: 51)强调了笛卡儿对什么是一种衰落的、前古典科学所做的批评:“‘这是一种常见的习惯’,笛卡儿在他《原则》的第一行就说,‘当我们在两种事物之间发现某些相似之处时,尽管它们事实上是不同的,我们也会将得之于其中一种事物的真实认识同等地归之于两者’。”
- [21] 卡玛考解释道(Kamakau p.59):“关于 *'aumakua* [这里在一般意义上使用这个词,包括主要的阿夸]在以前被指称 Kanenuiakea[凯恩的包容性形式],以及由这个或那个的人或家族(family)所做的区分,仅仅是名称不同而已。它是一单个的神,一单个的马那,一单个的神—灵;马那是存在于一单个的神以及一单个的灵魂之内的一单个的马那。库努亚凯阿和罗诺努亚凯阿[库和罗诺的包容形式]也是如此;它们被结合在一个神灵内部(*huipu ai iloko*),并因此被 *po'e kahiko* [老人]视作神圣。”
- [22] “我们不说‘我们相信’,恰恰是因为我们不相信我们会相信:我们被说服了认为,我们在按事物的本来探讨它们。那就是为什么只有在信任相信者的情况下,不相信的人会去相信(*only the unbeliever who believes the believer believes*)。”(Pouillon 1933: 26)
- [23] 这里包含的理论是广义上的波利尼西亚的。在评论毛利人的概念阿夸(夏威夷语阿夸的同义词)时,约翰森注意到,它涵盖了一个“千变万化的多样”,包括飞禽、铁钉、枪炮、大头人和欧洲人,上至最高的神灵但也包括魔鬼——“全都可能是阿夸”。相应地:“一种阿夸无需通过马那、禁忌、不朽,也无需任何确立了的确定来将自己区分开来”(Johansen 1958:5)。
- [24] “正是罗诺—玛夸接受了年度玛卡希基节中敬献的食物和其他土地上的物产……詹姆斯·库克船长在罗诺节的季节里被引导着驶进了凯阿拉凯夸海湾来补充给养。他被当作罗诺—玛夸来接待和祭

- 拜。”(Handy and Pukui 1972: 31—32, 也见 123 页)
- [25] 通过引用约翰·夏洛特(John Charlot), 奥贝赛克拉想将阿夸努伊译作“巨大的神灵”, 而这在此情境明显不对。这个词是指罗诺具有一种高级或包容性的资格, 模仿一位“伟大的头人”(ali'i nui)。自 1788 年起, 我们也就有了“伟大的罗诺”(罗诺努伊)的证据, 这指的是在瓦胡掌管玛卡希基神像的祭司和库克船长(原书, 90—91)。
- [26] 这段描述仅仅在《夏威夷历史》(Kahananui 1984: 169—170)中是清楚的; 卡玛考(Kamakau 1961: 96—97)采用了这一描述, 并且把莫霍在较早的描述中所说的归结到某位名叫 Kau-a-ka-piki 的人。然后他自己就忘记了, 而把莫霍(未加辨别)作为告诉卡拉尼奥普关于库克消息的人介绍进来。
- [27] 卡玛考已经以曾记录在《夏威夷历史》中的描述来减轻莫霍描述的不可信度: “[跟随卡拉尼奥普在毛伊的夏威夷人]询问在船上的人长得怎么样。他告诉他们说, 那些人都很白, 有松弛的皮肤, 棱角分明的头, ……他们都是神灵[He akua lākou]; 他们都是火山, 因为火在他们口中燃烧。在他们的体侧有一个宝物洞[口袋], 伸展进身体内很深。并且他们的手伸进这个洞中, 拿出金属餐具、小饰物、铁制品和珠子, 纺织品和钉子, 以及一些其他东西。”(Kahananui 1984: 169—170, 13—14)
- [28] 在库克的死与约翰·威廉姆斯(John Williams) 1839 年在 Eromanga 的死之间有相似之处。关于他死亡的细节, 见 Tuner 1861: 490; Robertson 1902: 56—57; Prout 1843: 388f; Murray 1862: 179; 195—196, 206—208; 以及 Shineberg 1967: 205—207。相似之处在于传教士被报告闯入了盛大的年度宴会中, 这是一个在至日(solstitial)发生的事件, 以战争和模拟战的停止为标志(Humphreys 1926: 180—181)。如同其他欧洲人一样, 威廉姆斯在当地被类分为 Nobu, 这是 Eromanga 失踪的创始神的名字(见 Capell 1938: 72—73)。
- [29] 美拉尼西亚神话本身就可能卷进了这样的经验性调查。F.E. 威廉姆斯(F.E. Williams)从 Kutuba 湖收集了一个神话, 是关于围绕在一座长房子旁边的一群男子争论太阳和月亮的性别问题。一个男子对认为他们是同一个人的常识提出异议, 争论太阳是一个女子而月亮是一个男子。他激起了其他人的公愤, 被赶走了。他向这两颗天体展开了一次史诗般的旅程, 证明了他是正确的(Williams 1941:

- [30] 注意夏威夷人曾向库克就其家乡的生活提出了同一类的问题,奥贝赛克拉从中错误地得出结论说,他们把他视为一个普通人,来自另外一个尘世间的土地,“不列颠尼”。
- [31] “事实上,我们的印象是[希德斯]侦察队的故事在他们自己中间并不经常讲述,因而年轻一代尤其知之甚少。这本书中报告人所说的大部分东西都是通过民族志学家主动要求信息而发起的交谈收集的。然而,由于报告人一旦被问及就会迸发出讲述这些故事的热情,他们似乎不像在有意隐瞒”(Schiefflin and Crittenden 1991:9)。



# 跋

## 历史编纂学,或象征性暴力

奥贝赛克拉认为他的学术成就是值得嘉许的,因为就像约翰·夏洛的著作一样,他研究的突出之处在于证据极为详实:

我发现令人着迷的是,夏洛,一位精于细节的一丝不苟的文化史学家,和我,一个惯于诠释的人类学家,能够就本书中关于库克到达夏威夷、被神化、死亡、以及随后的“返回”而详细展开的诠释主线取得共识。我想原因是,我们两个人,以不同的方式都感到,民族志是一门无法承受忽视证据的经验学科。[Ob. xv; 强调(着重号)是原有的]

然而,前面的篇幅似乎表明了,《库克船长的神化》还配不上这样的自尊,无论是关于夏威夷历史的主要资料、零星记录下来的夏威夷人的言词,还是它攻击的其他人所写的东西。恰恰相反,这本书是一本充满强词夺理的以及历史编纂学上的谬论的货真价实的指南。所有这些歪曲、误解、虚构以及错误的指责,是如何以及为什么发生的呢?

奥贝赛克拉对其如何介入库克船长在夏威夷这一问题的回忆,表明了其历史方案的另一种描述。按他自己的叙述,其方法压根就不像从资料证据中得出的一种合理推论。正相反,他介

人的开始是由于(1982年而不是1987年)我在普林斯顿作的一个讲座所激起的“怒火”,以及基于其作为一个斯里兰卡人的个人经历所得出的先验直觉,即讲座中关于库克船长被神化的论证是错误的,更不用说是对“土著”心智的一种污蔑。我想这就是他的介入如何真正地开始,以及他的反论为何具有这样一种特别之处的一个主要原因。人们会发现一种慌张感,仿佛试图在支持一种不断挣扎的偏见(*parti pris*)。在不同时间内尝试了各种不同的论证,而对前后一致未做过多的考虑,因而最终就产生了一部留有多次修改痕迹,充满了多重混乱和自相矛盾的书稿。在某些方面,奥贝赛克拉本来肯定应该决定,通过采用彼得·巴克爵士(仅仅)在死后神化的看法,他能够巧妙地处理关于库克的所有明显的神灵素材(*godstuff*),但他如此热情地采用彼得·巴克爵士的看法,以致忘了欧洲人的神化只被视作一个豪佬的神话。他用同样的方法,试图在一个禁忌头人和一个神灵之间强加一种夏威夷式的区分,而忘了他一直都不允许库克(作为一个“神圣头人”)具有那些拥有神的血统(*waiakua*)的人所具有的“神性”——因此再一次忘了,这类对白人的赞颂都被认为是欧洲人的骗术。无论如何,从经验上说,库克都被认为与夏威夷人相去甚远,以致不可能被当作一个夏威夷的神灵,大概不仅指活着也指死后。但是,让他变成一个死去的神灵,却便于让奥贝赛克拉处理反映夏威夷人期望的所有文献证言,即库克/罗诺将回到他们中间,或他确实每年都回来。这可能意味着他以一种灵魂转世的方式返回,就像在火奴鲁鲁的某位威尔士人,它被当作曾去过卡希基(或英格兰)和以那种方式返回的一位死去的夏威夷人的灵魂。人们能对这所说的一切就是,那很滑稽:他不像夏威夷人。

很清楚,《库克船长在夏威夷》(Sahlins 1989)的文章使奥贝赛

克拉烦恼,因为它包含了许多证据,是一门经验性人类学所“不能无视”的那类证据。他很少涉及到这篇文章。但他对这篇文章作了大量含糊的反驳(没有引述),结果无法抹去他自己的著作中反驳库克神化的观点时具有的自相矛盾。例如,在某些较早的时刻,当他偶然在记事中发现攻击库克的人宣称,由于陌生人流血了,或由于他倒下了,因而他不是一个神灵时,奥贝赛克拉本来肯定会认为,他找到了某种东西。然而,如在1989年文章中所提到的,这表明直到那一刻,当库克还活着时,他被相信是一位神灵。因此奥贝赛克拉宣称,参照埃利斯对故事的复述,这一情节是虚构的(Ob. 158)。他疏忽或忘了删除前面几页中的段落,在那里他认为这同一个情节是可信的——为的是得出错误的推论,即库克的神化肯定应该发生在死后的(Ob. 147)。

总之,就奥贝赛克拉著作的所有粗劣不堪的特点,加上文本中的逃避和歪曲,很难让我们相信这种自夸的断言,即至少他的诠释表现了对证据的一种尊重。相反,这种无聊的错误和高度正义性的结合,只可能出于道德的信念。真相就在于奥贝赛克拉自身的原因之中。

作为对库克船长和马歇尔·萨林斯的一种批评,奥贝赛克拉的著作,按他解释的,是为了反对“暴力的文化”而写的,“暴力的文化”笼罩着世界、尤其是他本土的斯里兰卡。前言讲述了韦杰达萨(Wijedasa)的悲惨故事,这本著作就是献给他的。韦杰达萨是一位温和而高贵的人,多年来 he 都用他的出租汽车载着奥贝赛克拉穿梭在科伦坡地区,他在保护他的儿子时被杀了,“他们”谴责他是一名恐怖分子。奥贝赛克拉希望“对韦杰达萨的纪念可以成为一种鼓励,带给那些回家记录下这些事件,拒绝保持沉默的人们”(Ob. xvii)。对库克和萨林斯的批评,对前者是就其自己使用暴力,而后者则针对他为维持这种残忍的意识形态创造

了新的版本,或多或少可以矫正一种“传统社会科学”的道德堕落,表现在它的“解释轻巧地避开了那些恐怖的方面”(Ob. xvi)。

我甚至无法猜测,无缘无故地要库克和我为奥贝赛克拉朋友的悲剧负责所包含的更深层动机。于是通过随意地置换它,似乎来作为结束暴力的一种奇怪的方式。无论如何,对于奥贝赛克拉,在斯里兰卡的恐怖和库克船长在夏威夷的死亡这一系列遥远的事件之间表面上的联系,都是沿着库克被作为玛卡希基神灵接待的“神话”来运行的。这一神话自身作为对“土著”实践理性的一种狂妄的诋毁,同时也成为对库克非理性暴力的一种掩盖——事实上正是非理性暴力杀死了库克。于是,库克作为一位夏威夷神灵的神话,就把一种其真相是残忍与支配的文化神秘化为“文明”。通过摧毁假定的对库克船长的神化,奥贝赛克拉揭露了帝国主义的真相,并捍卫了受其压迫的人民。在针对历史学家断言的“库克船长就是神灵罗诺”所作的论战中,奥贝赛克拉写道:

我质疑这样的“事实”,我表明了这是从18世纪及其后的欧洲式的想象中创造出来的,而且是建立在与著名的探险家兼文明人是“土著们”的神灵这些早已存在的“神话模型”之上的。坦率地说,我对土著创造出他们的欧洲神灵表示怀疑;是欧洲人为他们创造出这样一个欧洲神灵。这个“欧洲神灵”是关于征服、帝国主义和文明化的一种神话——无法轻易分开的一种三位一体。(Ob. 3)

与这种欧洲人的“征服神话”相反,奥贝赛克拉继续表明,夏威夷人在库克作为一位具有“神性”的头人之前,以及在库克到来的一个月内,为了借助他的力量,倾向于把他作为一位王室的祖先神来神化。

萨林斯,在另一方面,证明了他自己就是帝国主义的理论

家,因为他论证了夏威夷人把库克当作他们祖先神灵的一种形式加以神化——也就是说,库克是被夏威夷人按他们自己的主张文化性地挪用了。说句实话,即使与奥贝赛克拉无可指责的版本之间存在细微的差异,我的这种不诚实的举动似乎也不至于如此不堪。然而,他真实的道德品质在另一个比较中显露出来:与托多洛夫(Todorov 1984)对科尔特斯和阿兹特克人(Aztecs)相似研究的比较。因为“托多洛夫,与萨林斯相反,他充满了一种深深的伦理关怀,即他同情阿兹特克人,以及对征服的野蛮性进行了断然的谴责”(Ob. 16)。奥贝赛克拉因此证明了恐怖主义确实采取多种形式,包括写作。但就像他那么多文本性的阅读一样,这一毫无价值的评论就如同它象征性地成为一种暴力一样毫不相干,因为托多洛夫对阿兹特克人的同情并没有阻止他得出阿兹特克人把西班牙人当作神的结论。更糟的是,托多洛夫记事中的阿兹特克人成了科尔特斯对符号进行傲慢地操控之下的傻瓜——而非相反如我所说的,按照夏威夷人的符号,库克成为牺牲品。

因而在占据反帝国主义的道德高地之后,奥贝赛克拉就难以压制其荒唐的逻辑性结论的抬头:即在思想和对欧洲人的反应方面,(所有)“土著”都是相像的。因此与(西方)的人类学家相反,他作为一个斯里兰卡的“土著”,就夏威夷人对库克船长的认识肯定具有特权上的理解力:

为宇宙观所束缚的土著人缺乏辨别力的假定,是波利尼西亚民族志中的地方病。因此,当库克抵达夏威夷岛时,一些人类学家认为,对夏威夷人来说,他就是亲自[原文如此]到来的神灵罗诺……但我认为,真实生活中的土著,对神性的本质却拥有多样的歧义。在南亚,国王被视为湿婆神(Śiva)的一个化身;但,作为一个土著,我知道这种形式

的湿婆神,与宣称是湿婆神化身(*avatar*)的赛巴巴(Sai Baba)是不同的;或者与我请教过的成为湿婆神载体的那个神灵附身的人是不同的;或者与在我的寺庙中以其阴茎形式(*lingam*)接受祭拜的湿婆神是不同的;或者与当祭司打开寺庙的幕帐时身饰全套徽章的湿婆神是不同的;或者与我在咖啡厅遇见的名叫Śiva的朋友是不同的;诸如此类。但是人类学家关于土著的版本,却不能展现这些反映了一个神灵本质的各种变动性折射的种种歧义。因此,对于萨林斯,在作为神灵库的化身国王卡拉尼奥普,与在神庙中祭拜和在战争中带来胜利的神灵库之间,并没有大的差别。我们(我们假定)能够理解这些歧义,但我们不该种族中心主义地和愚蠢地假定土著们也能。我认为反过来也是真实的:土著在他信仰的领域内能够理解各种各样的细微的区分;实践着一种相反的辨别力的外来的人类学家却不能。毋庸置疑,我所具体化了的“人类学家”乃是这样的人,他已经把形而上的、外在于人类意识的、关于象征的或宇宙论秩序的整个观念具体化了。(Ob. 21—22)

作为一位“真实生活中的土著”,能够在那些灵性观念及其所指的尘世间的现实之间进行辨别,奥贝赛克拉洞察了夏威夷人同一类型的各种实践。这样的洞察力是西方的人类学家所不具备的,他们受制于这样的种族中心主义,即认为“土著们”都惯例性地受到形而上的宇宙论符码的支配。这里出现的是智识性的厚脸皮——我们也有自己的祖先!——这样的厚脸皮值得反省。奥贝赛克拉是“一个真实生活中的土著”,不同于一个人类学家;萨林斯是一个西方的人类学家,而不是一个“土著”。一个斯里兰卡人在作为一个“土著”的能力上与一个夏威夷人是相同的,因此就成为关于这些信仰的一个知情者,正好与把西方的种

族中心主义观念投射到“土著”身上的“外来的人类学家”相反。从这里开始,奥贝赛克拉就能用斯里兰卡的概念来解释夏威夷人的观念,尤其是对夏威夷人把神灵的高贵赋予闯入的白人的真正含义的理解。与自我蒙蔽的西方人类学家不同,“土著们”都知道在一个真实的神灵和一个真实的人之间的差别。

注意,有关夏威夷人原则的实质性问题,关于各种神圣化身的问题,被偷换成了一个有关认识论的非问题(nonissue)。库克是否是罗诺的一个化身,变成了夏威夷人能否辨别出他们之间差异的问题。但第  $n$  次了,后者还是没有在讨论之中。不论外来的人类学家的文本还是土著夏威夷人的原则,都没有假设奥贝赛克拉正在攻击的这种关于库克身份的愚蠢观念。夏威夷人并没有将库克“误认”作神灵。库克本人并不是罗诺“本人”。由于其超验性,神灵不可能被完全地或如此地转换成任意某个化身;反过来,成为罗诺的一个特定化身,即玛卡希基形式的罗诺玛夸,也不会让库克本人有分毫地残缺。毕竟,有灵性的神不同于物质性的人,以及两者在本质上是相互排斥的观念,乃是犹太—基督教的本体论(有一个明显的例外)。我们已经看到了,这不是夏威夷人的。<sup>[1]</sup>

很奇怪的是,当奥贝赛克拉继续用斯里兰卡的信仰和他自己的经验解释早期夏威夷人关于白人的观念时,他离夏威夷人越来越远,而与神对人、灵魂对物质这种本土性的西方民俗学却越来越近。这又是因为,他把人是否能成为神灵的各种形式的问题,消解为“土著们”能否辨别他们之间差异的问题。因为,通过(似乎是)不知不觉地指导他的西方实证主义的三段论,如果一个事物在经验上有别于另一个,而人有别于神,那么两者就不可能具有相同的本质——按洛克所说的,我们所知道的全部都是我们通过经验知道的。事实上,奥贝赛克拉开始时做得并不

坏。起初在印度教徒和夏威夷人之间的类比并非不着边际：国王作为一个“湿婆神的化身”，赛巴巴作为“湿婆神的一个化身”。但他很快就脱轨了：“我们早就注意到，没有一个印度教徒会把，我们所说的，作为湿婆神一个化身的国王，与他们在寺庙里祭拜的湿婆神误作同一个”（Ob. 91）。够明白了，恰当的问题是，国王（或寺庙的神像）是否是同一个湿婆神的一个化身，而不是其中一个会被误认作另一个。

在这一逻辑的障碍上失足之后，奥贝赛克拉用（假定的）南亚式的对现实的控制来对夏威夷人关于库克观念所作的进一步解释，逐步使“土著”的思想无足轻重起来。作为在科伦坡长大的孩子，我们并不真的相信冲-冲的火车是一个“钢铁魔鬼”（Ob. 173—174）。而这最终全都成为一种天真的隐喻：按风气（the way），在斯里兰卡，头人们偶尔被称作“deiyo”（神灵），“即使人人都知道头人们并不是神灵。这样的隐喻是非常普遍的……”（Ob. 197）。但如果一个人，通过让隐喻与现实对立起来，最终以良好的西方实证主义传统来结束讨论，这难道不是因为讨论的开始是以西方帝国主义的这类意识形态残余作为“土著”和“欧洲人”之总体区别吗？在奥贝赛克拉的立场与普通的欧洲帝国主义意识形态之间惟一的重大差异，并非在于他避开了西方与非西方之间的对立，而是他颠倒了他们的价值。他将西方人视为思想最高形式的那种“理性”全给予了“土著”，同时给予欧洲人（包括外来的人类学家）那种他们曾总是轻视的对神话的无意识重复——即，像“土著”一样。这也就是说，这种自我宣扬为“不能为自己说话的无文字人民”所作的捍卫乃是伪装成下层抵抗的帝国主义霸权。

然而，最终的受害者却是夏威夷人民。西方经验性的睿智替代了他们自己看事物的视角，从而留给他们一种虚构的历史



和一种洋泾浜的民族志。宣告罗诺要在公共场合出现的使者，变成了一位引导库克完成神庙庆典的礼仪官。在一场“目的是把战神库的马那灌输给库克”以及把所有这些绅士“转化”成“夏威夷头人”的典礼中，作为库克/罗诺的举神像者而被喂食的英国官员（在哈奈普仪式上），也就“被当作夏威夷神灵的孩子再生了”（Ob. 62）。传统的仪式就此消解了；夏威夷历史在仪式中反映的那些社会性分裂——如在祭司和头人、妇女和男子之间——都被抹去了；系谱被发明出来而神话学被弃置一旁；宇宙志被错误地建构，而宇宙论遭到诋毁中伤。然后，当夏威夷人解释的时候，他们的话反而被归诸那些把话记下来的豪佬，或教他们这么说的传教士。夏威夷人民作为欧洲观念形态的傻瓜出现在舞台上。因此，在被剥夺了能动性和文化之后，他们的历史就被简化成一种经典的无意义：他们活着并且忍受着——然后死去。

## 注释

- [1] 我不是第一次指出这一点了——但奥贝赛克拉经常把“库克是罗诺本人”讽刺为“萨林斯的观点”。我已经在讨论库克作为夏威夷王室的前任，同时也是罗诺在尘世间的实例时，反复提出了关于化身的一种原则。例如，《历史的隐喻》中就把他们称作“罗诺的头人化身”——

罗诺的那些头人化身——就此角色而言他们乃是库克的前任——都是那些土著性较强或世系更为古老的妇女的后代。他们同样娶了神圣的妇女，但所有人都将妻子和头人位置输给新的统治者。因此，就像玛卡希基的罗诺神一样，他们的神拥有原初的力量，控制着土地的生殖力。（Sahlins 1981: 12；也见 1985b: 206—209；1989: 384—385）

同一个文本在讨论神灵的躯体时,把库克的身份称作罗诺“历史上的代表和化身”:

的确,神圣分类的逻辑,像继嗣观念那样,对属与种的共同原则施加影响,即使在可供证明的系谱联系不存在的情况下,它也可作为历史上的代表或者化身的原则提供激励。或者更确切地说,就像在库克船长的例子中看到的那样,神和人之间在功能上的相似性,可以成为系谱推测的基础。数量众多的夏威夷的男性神,几乎毫无例外地被分入四个主要类别的个体形式之中,他们的“头”都是些属性神(*generic gods*):库、罗诺、凯恩和卡纳拉。因此,典型的情况是,神的名字都是双名的,其中一个词干包含了四个伟大名字中的一个及一个特别的属性(Valeri: [1985])。根据绝大多数记录,玛卡希基节的罗诺像,是罗诺-玛夸[父亲-罗诺]或罗诺-伊-卡-玛卡希基[玛卡希基的罗诺],这些名字都与库克有关。(同上,16—17)

## 附录 1 水手们所知道的

上文第 23 页所引用的段落中,奥贝赛克拉说,库克那批人中没有人能够从夏威夷人那里确定,船长就是神灵罗诺,但在其他篇幅中,这一阐述在不同的形式和程度上还是确切的。因此他也说,没有一位主要的日记记录者(keeper)认为库克被神化了,借此就排除了里克曼中尉和海因里·齐默尔曼,他们确实认为库克被神化了(Ob. 75—76, 122—123)。他又说,在官员中,只有里克曼中尉把库克和神灵联系在一起,借此又排除了普通的海员,他们确实认为库克被神化了——基于一种先验的豪佬传统,即“土著”把他们当作神灵(Ob. 123)。官员们没有得出这个结论是因为,“他们的经验性观察无法对此予以保证”(Ob. 124)。有选择性地,奥贝赛克拉写到,官员们了解作为土著神灵的欧洲人的古老传统,“因而在接受库克对于夏威夷人是一个神灵这种流行在船上的对应说法表现很谨慎”(Ob. 123)。这肯定就意味着,见多识广的官员们之所以能避免,是因为他们明白海员们的看法乃是民俗性的(folkloric)。同样,而且尽管(假设)经验性证据刚好是相反的,金中尉在他往英格兰的回程中写下了对库克的“宗教性崇拜”,以及对他的神性作了其他的一些暗示——这足以使威廉姆·考珀相信库克由于装神而被上帝杀死(Ob. 125—126)。同样,根据奥贝赛克拉的看法,见习船员特里韦纳是在他抄袭金的官方记事的边角所做的评论中谈到了库克

作为一个“偶像化的人”(Ob. 125)。奥贝赛克拉认为,有关库克之死在伦敦引起的争论以及里克曼和齐默尔曼抢先出版的东西,对金先生明显地造成了影响(好像这两人混乱的叙述能把一个像金这样的观察天才给说服了)。总之,如果一个人假定这样的猜测,库克的神化乃是一个欧洲的神话,然后特意假定,任何关于库克在夏威夷神性的报告肯定都受到那个神话的影响,而且又额外插入这样的假设,如果人们没有说库克是一个神灵,那他们一定有证据表明他不是一个神灵,于是可以合理地推论,库克的神化是一个欧洲人的神话。

另一方面,奥贝赛克拉本来应该感觉到,这一种负面的证据——英国人没能报告库克被夏威夷人当作神灵来接待——会成为反对他自己论点的证据,即豪佬都是偏向于那样说的。或许这种矛盾感能解释他那种奇怪的推理,即尽管普通的海员愿意相信这样的欺骗,官员们却因为他们对传统的自觉而不会相信。但这也表明奥贝赛克拉敏感地觉察到了一些英国编年记作者对夏威夷人给予“Orono”的尊敬存在含糊之处:他们的报告都在库克与神灵等同方面引人注目地保持沉默,而没有任何这样去做的渴望。在评论库克的文献时,约翰·F.G. 斯托克斯,一位研究夏威夷的著名学者,以如此之多的篇幅谈到英国人没有认识到库克等同于罗诺这一重大的疏忽(1931:92—93)。但这是疏忽——还是微妙呢?

对于他们具有神性的各种断言中含有的正当性,欧洲人所持的看法是难以完全同一的。奥贝赛克拉谈到这种欺骗时把它作为在西方意识形态中长期运行的一种结构。但装神的罪确实是一种更长期和更强烈的结构,事实上就是原初的——“汝便如上帝一般”,蛇说,“知晓善与恶”(创世纪 3:5)。像金中尉和大卫·萨姆韦尔这样的人,他们非常同情夏威夷人,尤其是祭司们,

仅仅间接地谈到岛民们的性情(disposition)跨越了伟大的西方本体论在神和人之间的划分;当然,他们更少直接提到库克船长在这件事中的角色,他们肯定知道这对于他们本国的很多同胞来说是一个丑闻。官方记事里一个常常被引用的脚注中,金对称呼库克作罗诺的确切含义困惑不已。他说,夏威夷人有时候用它来指住在天堂中一种看不见的存在。涉及到奥梅阿这位类似地拥有神灵名字的高层罗诺祭司时,金写到,这位人物“非常像中国西藏的达赖喇嘛,以及日本天皇”(Cook and King 1784, 3: 5n)。那时,达赖喇嘛和日本天皇都是化身性神灵在欧洲已经广为人知至少一个世纪了(见前文,第170—172页)。这一段完全出于纯粹的慎重。考珀写下的这类对库克神性经历的批评——基于金先生的叙述——就证明了围绕这一问题的意识形态压力之中的复杂性。模棱两可地表达这些压力,如金先生所写的那样一份文本就既不是自大,也不是疏忽——恰好是沉默。

然而,奥贝赛克拉通过与金先生私人日记所做的比较,认为他在已出版有关航行的版本中夸大了库克假定具有的神圣(godliness)。如我们说过的,这就要假设金受到里克曼和齐默尔曼的影响(因此他要懂德语),而且受到就库克之死在伦敦引起争论的影响。夸大的证据是,在出版了的记事中,金把在凯阿拉凯夸第一天进行的典礼描述为“一种宗教崇拜”,其中在决心号上一头猪被正式地献给了库克,并且还说这“在我们停留 Owhy-hee 期间经常重复”;然而在私人日记中,按奥贝赛克拉的看法,并没有一句提及“宗教崇拜”(Ob. 125)。此外,关于那些献给库克的东西,官方记事中称,它们的奉献是“有规则的,更像一种宗教职责的履行,而不仅是达到慷慨的效果”,非官方的日记则(仅仅)说:“所有这些似乎都是在尽一种职责……或作为一种友好的赠品,或献给比他们优越得多的一种人。”(同上)但在这里,不

仅在措辞方面,也在要旨方面,奥贝赛克拉的文字都错误地表达了金中尉的私人日记。

英国人在凯阿拉凯夸逗留的第二天,金先生在他的私人日记中正把罗诺祭司们献给库克的仪式性尊敬描述为接近“崇拜(adoration)”。事实上,那天的典礼是哈奈普,在玛卡希基节中对罗诺的正式欢迎(见前文,第60—63页)。在写到“他们把令人注目的尊崇献给库克船长和克拉克船长时”,金说道:

在库克第一次拜访他们的[罗诺祭司们的]那些房屋时所给予的这种[尊崇]看起来接近崇拜了,在一座小屋[一座奥罗诺的 Hale 或“罗诺之屋”神庙]入口处有一尊木制神像,他就在神像的下部就位,在它[神像]的躯干上可以看到一些布料的残片,以及 Whatta[神坛]上有一些残留的献物,他们所投入的似乎超过了一般的热爱;在这里我又再次被要求去支起船长的手臂。(Beaglehole 1967: 509—510)

支撑着库克向外伸展的手臂可以使他像一尊十字型的玛卡希基神像,罗诺玛夸,新年节中迎接的那尊神像。但夏威夷人对英国人不同寻常的反应已经给金先生留下了印象,那是第一次拜访考爱,刚好一年以前。他写到了一些考爱人登上了决心号:

从他们的举止可以看出他们非常害怕冒犯了我们,如询问他们是否可以坐下,是否可以在甲板上吐唾沫,等等。他们所有的举动都似乎把我们视为优越得多的存在。

(King Log, 20 Jan 1778)

此外,在总结英国人在夏威夷岛的经历时,金写到:

因为他们肯定把我们视为比他们自己优越得多的一个人种,他们经常会说,伟大的 Eatooa[阿夸,“神”]和我们生活在一起。我们曾提到的在莫莱[希基奥神庙]中居中心位置的一尊小神像,他们称之为 Koonooe aikai'a[库努亚凯阿,

库,即王室神灵的一种包容形式],并且说它就是[国王]卡拉尼奥普的神灵,他也与我们生活在一起,这证明了他们仅仅把这些神像视为他们神灵的各种类型或相似物。(Beaglehole 1967: 621)

我们会注意到,奥贝赛克拉误引了已出版的《航路》中这一段的译本,其中把伟大的神灵“居住在我们的国家”和国王的神灵“居住在我们中间”,说成了后者“居住在我们体内”(Cook and King 1784, 3: 159—160; Ob. 86,着重号是笔者所加的)。让他的读者(曾查过原文的那些)感到好笑的是,他随后把夏威夷人这一(错误的)阐述,即夏威夷的神灵居住在英国人的体内,作为论证的一部分,来攻击英国人被待为夏威夷神灵的观点,称此为一种纯粹的欧洲人的发明(见前文,第 68—70 页)。

## 附录2 咬文嚼字与文化

奥贝赛克拉的许多批评都是一种奇怪无聊的咬文嚼字,关于玛卡希基神灵的出现是以人的形式而不是传统的木制神像这一问题:

萨林斯似乎假定,罗诺-库克在玛卡希基期间到来正好吻合仪式的日程安排。但事实上,这完全是一个空前的事件,因为没有<sup>1</sup>一个夏威夷神灵会被认为在这些仪式节庆期间作为一个物质性的人类而到来。就像在其他那些社会中,神灵都是在仪式中用圣歌和祈祷的方式呼唤而“出现”的;他们也可以以多种不同的形式出现,例如,一阵风。因此,神灵罗诺的亲自到来就会破坏他们的仪式日程,强迫他们作出重新的调整和改动去处理这一空前的和意料之外的事件。(Ob. 64—65)

由于奥贝赛克拉是以对一种心理分析进行富有想象力的象征诠释而闻名的,对其在《库克船长的神化》中反复求助于如此陈腐的现实主义就值得(在方法论上)好好反思。这一挑起争论的策略是显而易见的。通过他自己新确立的咬文嚼字,奥贝赛克拉为常识性的深深疑虑开辟了一个空间,而把夏威夷人顽固的客观性充塞其间。这有助于在这里不去提及,神灵在玛卡希基中是用一尊顶部有一个人形形象或头像的十字型神像来表现的(Malo 1951: 143—144; li 1959: 71),或者当库克在凯阿拉凯夸



登陆那天就被假定为这一神像的形式(Sahlins 1989: 400)。对一种空前的罗诺“亲自”到达,他所采用的修辞学也没能考虑到,一个有形的人,与一尊神像和一阵风完全一样,可以是神灵的一种表现。但最重要的是,这种咬文嚼字地争论的方式,会造成把他们限制在一种无意识地重复其先在的文化形式的效果,即否认夏威夷人有能力在逻辑和知觉的基础上,激发出库克和罗诺之间具有的一种本质关系。当然,我提出的“原型性再生产”这类概念不断地遭到奥贝赛克拉的指责——自1977年以来,我就因为这个短语和概念一直遭到明确的批评(见附录11)。事实上,我自己的论证是,库克乃是被夏威夷人创造性地、变通地纳入到他们的玛卡希基传统之中的,因为如奥贝赛克拉所说,传统并没有规定库克会作为一个“有形的人”出现。但在奥贝赛克拉采取的现实主义的理论实践中,为了让各种文化图式在实践中发生作用,为了让人们成功地运用他们对世界的理解,世界将不得不持续地、客观地与人们理解世界的观念相吻合。如果不吻合,他们的思想就会变成一张张洛克式的白纸,并且由指向现实主义的生物学能力来接管。事实上,一种乌托邦的洛克式的关于经验性真理的世界就会成为泛人类的命运,因为或迟或早,通常较早,现实会对所有人类的分类失望的。

……和平……多么的和睦……多么的宁静。现在我们已经胜利了。好得多了。所有的那些声音……都沉寂了。那些无休止的争论为的是什么?我们已不记得了。现在每个人都同意;每个人都了解真理。真理就是……我们已不记得了。这压根就无关紧要。任何东西似乎都无关紧要了。多么的宁静。没有人交谈——还能谈什么呢?没有人写作——写给谁?写什么呢?我们全都同意,我们明白了。我们只是过我们的日子,打瞌睡,以及死去。而且我们全都

司意,这至少是真实的。(Ashmore, Edwards, Potter 1994:

■261

11)

在面对与既有观念相对的那些经验性差异时,夏威夷人,像其他每个人那样,将被还原到只剩他们的感觉以及指向“实践理性”的一种固有的能力。他们将忘记任何事情。他们将把经验诠释回其真实的本来面目。如果情况不符合他们的文化秩序,他们(或文化秩序)就如此的刻板,以致他们除了放弃就没有其他任何的援助。

这种理论实践不起作用的原因是,每一个被人们指定了特定分类的情境,都具有经验上的惟一性,这一情境与同一个分类可能运用到的其他每一个情境是有区别的。一个人从不能两次踏入同一条河流——这永远不会使任何人停止用同样的名称来称呼它。改动一下约翰·巴斯(John Barth)的话,现实是一个(在哲学意义上)观光的好去处,但没有人曾经住在那里。除非经验都是有选择地被知觉、被分类,以及用社会性的可交流标准赋予价值,否则既不会有社会,也不会有可理解性,更不用说合乎情理。不要认为各种诠释性的分类都是文化地规定的——似乎就没有任何的即兴发挥或创新——其实仅仅指事件都是文化地描述的。所有这些中包含的一大讽刺乃是,波利尼西亚人最经常地用来指代空前的,但又明确具有重大意义的包括人在内的现象的字眼乃是阿夸或与其相等的词(斐济语, *kalou*),意指神圣的力量和神的本质(见前文,第 222—223 页)。

在这篇评论的开头引自奥贝赛克拉的那一段落中有一些错误。我从未假定过,或似乎假定过,库克在玛卡希基期间的到达“正好符合仪式日程”(见 Sahlins 1989)。库克比玛卡希基神灵提前两周开始了环绕夏威夷岛的环行,而比其日程上安排的到达时间晚近两周抵达凯阿拉凯夸(见同上)。在这些仪式中,没

有一个夏威夷的神灵通常以一个有形的人出现的说法也是不对的。科霍阿利伊这个有形的人,就是国王的“神灵”(阿夸),并在人性方面扮演一个重要的角色,他在拆除玛卡希基的罗诺神像的时候具有一种相似的功能(Vancouver 1801, 5: 37; Sahlins 1985a: 119—120)。我们也并非不知道这类神灵“在其他社会中”也会仪式性地出现——想想阿兹特克人,和其他很多社会。最后,对于库克的到来时间与夏威夷仪式日程表之间确实产生了差异,而夏威夷人也确实就此作了调整,对这一点我曾详细论述过:罗诺巡游期间禁止出海的禁忌终止了,因为库克的环行是乘船的;临时再次敬献一头早已作为牺牲供在希基奥神庙的猪,反映了罗诺日程上到达希基奥神庙的时间与库克的到达时间存在13天的差距;在罗诺巡游的23天之外举行欢迎罗诺的哈奈普仪式;把岛上几个区举行的由罗诺的“娱乐之神”形式主持的模拟战斗变成了供库克这帮人观赏的拳击表演,同样也以玛卡希基神像的出现为标志:这类和其他类似的即兴发挥见 Sahlins (1989)。

## 附录3 关于卡利伊(Kālī'i)仪式

为了竭力否认库克历史性的死亡,即库克被一群手执武器的男子为了保护他们的国王而在凯阿拉凯夸海湾的沙滩上杀死,与玛卡希基中使国王与罗诺一方竞争的卡利伊仪式具有相似之处,奥贝赛克拉断言,“是否能把卡利伊仪式视为国王(如神灵库)与仪式上反对他的那些人(罗诺)之间的大冲突是值得怀疑的”(Ob. 198)。这一宣称部分取决于一个前面的讨论——以其斯里兰卡的神性观念为基础的一种阅读以及对把外来者称作阿夸“神灵”的马克萨斯式实践的误读(见附录17)——即国王不代表神灵库。但理所当然的,国王就其武士的方面而言,直接就是库神的代表,尤其是作为活动的战争形式的库凯利莫库(“岛屿上的库攫取者”);并且卡利伊标志着一年的转折点,那时罗诺的仪式性显现被以库为中心的神庙仪式所取代(Valeri 1985)。奥贝赛克拉显然相信,如果他搅浑了国王和库之间的紧密关系,那么国王和罗诺在卡利伊之间的对立将不成立,以及与库克之死相一致的一个前提也不成立。因此,为了给上面所说的卡利伊仪式“是否能视为国王(如神灵库)与仪式上反对他的那些人(罗诺)之间的大冲突”提供证据,奥贝赛克拉引用了凯娄·卡玛考重要的文本——然而他也是以一种明确有关国王和神灵(罗诺)之间冲突的词语描述了卡利伊仪式:

国王从海上到来,而当他接近神庙面海较低的一边时,

他看到许多人与神灵在一起。非常多的人在[罗诺]神像前面奔跑,手握长矛。其中一男子双手握有几支长矛,那是用来投向跟随国王驾独木舟登陆的那些人中的一人的。国王和他的随从们登陆了,当手执几支长矛的男子看到他们时,他飞快地往前跑并向国王的随从投出了一支长矛。那随从用手上的东西把长矛挡开了,使其弹向上方。人们为那随从的技艺大声喝彩。随后那男子的第二支长矛碰到了国王,由此,解开了对他的种种限制。然后,在人们之间爆发了一场大规模的模拟战。(K. Kamakau 1919—1920: 42—45)

总之,玛卡希基国王和罗诺发生了冲突,就像国王卡拉尼奥普和“罗诺”(如夏威夷人所知的库克)在 1779 年 2 月 14 日所发生的那样。在两个例子中,罗诺最终都要被肢解,而国王仪式性地吸收了他的通过所带来的益处。

## 附录 4

# 玛卡希基(Makahiki)的历史编纂学

除去有关库克航行的那些记事,关于夏威夷玛卡希基节的主要文献重要的有两类:夏威夷人在 19 世纪早期对那些仪式的描述,以及 1819 年以前各种欧洲的观察者所写的种种介绍,那时玛卡希基已经正式禁止了。奥贝赛克拉依靠的是两种主要的夏威夷资料(K. Kamakau 1919—1920; Malo 1951),并且大多数情况下忽略了欧洲人的资料。因而他能够造成这样的印象,即 19 世纪夏威夷人的描述与库克航行的偶发事件之间具有的相互关系造成一种跳跃的历史信念——相信仪式的连续性——跨越了几十年间证据上的真空。这就让他可以随意地用仪式在那一段时间内都没有变动,以及夏威夷人仅仅在重复他们不变的传统这样的臆测来谴责我,并且自己随意去质疑它。他也希望去质疑——怀疑是他主要的修辞目的——库克与玛卡希基的英雄罗诺等同的可能性。库克时代的玛卡希基恐怕不可知了。我们所确知的正式的玛卡希基却可能被吸入夏威夷历史编纂学的巨大黑洞之中:各种不见于记载的创新要归功于稍后群岛的征服者和夏威夷王国的奠基者,卡梅哈梅哈(1795—1819 年在位)。

关于玛卡希基的重要的夏威夷文本是凯娄·卡玛考(Kelou Kamakau 1919—1920: 34—45)和大卫·马洛(David Malo 1951: 141—159)写的。它们是根据凯佩里诺(Beckwith 1932; Kirtley

and Mookini 1979; Kepelino HEN), 约翰·帕帕·伊伊(John Papa 'I'i 1959), 以及一位来自夏威夷岛上科哈拉的佚名编年记作者(Anonymous of Kohala 1919—1920)著作中的部分介绍补足的。马洛的记事最为全面。在 1793 年或 1795 年生于距凯阿拉凯夸不远的地方, 马洛在旧制度下长大成人, 毫无疑问参与过玛卡希基节。卡阿瓦洛亚(库克被杀之地)的凯娄·卡玛考写了在内容上与马洛所写近似的记述, 尽管在风格和细节上不同; 不幸的是, 这份记述在描写罗诺巡游返回后不久处突然中断了, 手稿的余下部分已遗失。奥贝赛克拉发现卡玛考记述玛卡希基的文本, “没有提及任何库克或其神化”, 而他“还是一个男孩的时候应该真实地目睹过罗诺的仪式”(Ob. 49)。事实上, 当威廉姆·埃利斯牧师在 1823 年遇到卡玛考时, 他大概 50 岁, 时值玛卡希基被终止之后 4 年, 他是作为一个成人长期且经常地目睹了罗诺的仪式——作为一个男孩还可能目睹了库克之死(Ellis 1833, 4: 57)。他未完成的仪式文本没有提及库克并不意味着什么。另一方面, 因为卡玛考是卡阿瓦洛亚的头人, 并是埃利斯获取信息的一个主要来源, 他可能应该为英国传教士记录的库克作为罗诺这种当地的知识负大部分的责任。埃利斯详述有几个卡阿瓦洛亚人影响了他对库克命运的看法, 他曾与卡玛考举行过实质性的交谈, 并称赞他才智过人。除了其他事情之外, 他们告诉埃利斯, “我们认为他[库克]就是神灵 Rono[罗诺], 以此来祭拜他, 并在他死后对他的骸骨表示尊崇”(Ellis 1833, 4: 103)。

约翰·帕帕·伊伊大概在 1800 年左右出生在瓦胡, 并在 10 岁时成为利霍利霍这位未来的卡梅哈梅哈二世的一个随从。他对玛卡希基的回忆包括了几时对其中那些模拟战的记忆。

但凯佩里诺关于玛卡希基的内容是第二手的, 因为他大概在 1830 年左右出生。作为祭司世系的一个成员和朱尔斯·里米

(Jules Remy)的一个报告人,凯佩里诺是一个相当聪明的天才,他关于玛卡希基的那些叙述与其他的那些夏威夷记事共有一个优点:它们中没有一篇与余下的其他篇严重地矛盾或有任何的背离。它们全都在讲述同一个玛卡希基。

绝对有理由相信,现存的夏威夷人关于玛卡希基的记述反映了经典记载中古代的某些传统——如我们将看到的,它们包括这样的事实,即大部分已知或断定了的卡梅哈梅哈一世的创新在那些记述中并未出现。在我们以大致相同的意思提到 19 世纪晚期的历史证据之前,我们应该考虑一下奥贝赛克拉反对把这些记述与记录在库克日记中的事件联系起来的意图。他的反对是认为,卡梅哈梅哈在征服各个岛屿之后把一种正规化的玛卡希基节强制在各岛实行,据推测是作为其统治的一种手段。于是,那些古典的记述指的就是 19 世纪早期的这种国家祭祀。在那之前,按奥贝赛克拉的看法,每一个岛屿的邦国都可能有自己的独自的仪式,有它自己的举行时间。因此没有任何理由去假设,1778 年 1 月—2 月在考爱尼伊豪有一场玛卡希基正在举行,当时库克正第一次访问夏威夷诸岛。1778—1779 年在夏威夷岛上的节庆,在库克的第二次访问期间,也不必然是马洛玛(马洛及其朋友)在 19 世纪描述的那种。奥贝赛克拉对前卡梅哈梅哈时期岛屿之间玛卡希基的各种变型赋予了极为重大的意义,多次重复了这样的论证:其重大意义基于双重的误解,即我坚持没有任何这类的差别,以及 1778 年 1 月在考爱未举行仪式不知何故成为证据,表明库克不可能卷入一年后夏威夷岛的玛卡希基节(Ob. 59, 95, 99)。更进一步,他反对任何把库克的航行与马洛以及其他关于玛卡希基的评论联结起来的企图,这忽略了历法的计算和仪式的展演中具有的政治上的灵活性。他认为我在断言,夏威夷人仅仅机械地再生产了他们惯例上的仪



式(亦见附录 5)。

这里是奥贝赛克拉历史编纂学方面的反驳中的一对引申的例子:

现存玛卡希基的记述来自 19 世纪,晚于禁忌系统被终止的 1819 年;仪式本身就是由伟大的卡梅哈梅哈系统化和正规化的。因此,在这些正规化记事的基础上,萨林斯计算出了 1778 年和 1779 年玛卡希基的确切时段,然后还进一步论证这些节庆在所有大岛上都于相同的时间举行[原文如此]……但推测的这种功能忽略了事实,即这一仪式的正规化乃是一个 19 世纪的现象,并且根据[S.M.]卡玛考[不是凯娄·卡玛考]所收集的经经验证据表明,不仅玛卡希基的时间进程在各岛之间不尽相同,而且在同一岛之内也极为多样。(Ob. 59)

此外,谈到贝延多夫(Bergendorff)及其他人的论证(Bergendorff 1989)时,即玛卡希基是一个后来被卡梅哈梅哈重新创制进一种国家祭祀的小节日,奥贝赛克拉写到:

萨林斯有力地回应道,尽管卡梅哈梅哈把祭祀正规化了,但玛卡希基是有关丰产的一种自古就有的仪式[这里的脚注指的是 Sahlin 1989,但没有注出任何页码]。但萨林斯无法表明卡梅哈梅哈时代正规化了的玛卡希基日程表,如何回溯性地用于重建前卡梅哈梅哈时代库克到达考爱 and 夏威夷岛期间玛卡希基节的时间进程,当时各岛都处于独立的邦国之下。我认为可以肯定的是,在 1778 年库克访问考爱期间没有任何的玛卡希基节。(Ob. 95)

首先,要清除奥贝赛克拉对所争论问题惯用的错误陈述。在对丹麦学者的推测的回应中,我没有说过,“尽管卡梅哈梅哈正规化了祭祀”,玛卡希基仍然是一种古代的丰产的仪式。相

反,我指出丹麦的那些学者们没能确定任何据称由卡梅哈梅哈引入的变化,遑论为此提供任何证据(Sahlins 1989: 386)。此外,在这一有争议的回应中,仍然对马洛玛文本和自库克时代以后的各种报告之间相似之处进行了一贯的考查(Sahlins 1989; 亦见 Sahlins MS)。换句话说,我给奥贝赛克拉认为是一种先验的不可能论证的事情提供了一份经验性的资料。(各种民族志记事和历史记事之间进行这种比较的那些要点在近著中都有重述。)此外,我并没有坚持,当库克在 1778 年 1 月底登陆考爱时,考爱正在举行玛卡希基。这就留下了一个开放式的问题,对此我曾小心地注出,英国人的记事并没有说库克是考爱人民的“罗诺”(Sahlins 1981: 17, 18)。“小心”,因为如我们将看到的,库克在后来关于他来到考爱的各种夏威夷传说中就是这样被辨认出来的;而且也是根据当地的传统,考爱在前卡梅哈梅哈时代有一个具有某些古典特征的玛卡希基节。但问题并不是直接关于考爱的。是夏威夷岛的岛民把他当作“罗诺”,是他们的玛卡希基与库克的命运相关。论证所必需的全部就是,从夏威夷岛的角度来看,根据他们的日程表,库克在玛卡希基持续的期间抵达(Sahlins 1985a: 93; 参看 Sahlins 1981: 73n)。而且这是很恰当的,因为当库克的船队在 1778 年 11 月底离开考爱时,他们在那里遇到了一个夏威夷岛的战团,其中一人是个头人,出来上到发现号上,急切地询问罗诺何在。但随后,根据大概 1833 年或 1834 年收集到的传说,

当英国人在 1778 年 11 月底到达毛伊时,库克已经被驻扎在那里的卡拉尼奥普一方的人认为是“罗诺”了(Kahananui 1984: 12)。当然,库克曾在这一年更早时候到过毛伊:1778 年 1 月底——即在上一次玛卡希基季节。此外,至少还有一个在毛伊的人曾在考爱见过库克。(克拉克 1778 年 11

月 26 日的日记写道：“第一个上船的人告诉我们他很了解这艘船，曾在 A tou I [考爱] 登上过这条船，并叙述了一些逸事让我相信了他的诚实。”[亦见 King and Beaglehole 1967: 497] 然后很可能，库克在 11 月份出现在毛伊就是罗诺的第二次到来。无论如何，在……11 月 30 日……一艘大型的扬帆独木舟载着一位身穿红色大氅的男子……驶过来登上了发现号。这位高贵的人，按照船主托马斯·爱德加日记的说法，“求见我们的 Aronna [O 罗诺] 或头人”。(Sahlins 1989: 403-404; 见 Edgar Log, 1 Dec 1778)

要点在于，夏威夷岛上的岛民们在看见库克之前就知道他是“罗诺”了。很明显，在库克停靠在凯阿拉克夸之前举行的环夏威夷岛航行中，登上决心号的人们同样称呼他作“罗诺”(Cook and King 1784, 3: 5n)。于是，文本历史与口传历史(《夏威夷历史》)都一致地把库克作为罗诺这一身份问题归结为他早期在考爱的逗留就已经解决了。

然后，我们要回到历史记录以及奥贝赛克拉所宣称的，“这个仪式[玛卡希基]的正规化乃是一个 19 世纪的现象”，一种由卡梅哈梅哈发起的关于宗教的政治学。这意味着，凯蒺·卡玛考和大卫·马洛对仪式的种种记述特别反映了一种正规化的 19 世纪的玛卡希基，因而不能用来诠释库克访问的事件。这样的论证使奥贝赛克拉无须去考虑有关 18 世纪玛卡希基的历史评价(notices)(或无须去考虑考爱向卡梅哈梅哈投降的 1810 年之前的玛卡希基)。自 1989 年(Sahlins MS)以来，这些评介的一份手稿性质的概要已经公开化了；我也已出版了有关前卡梅哈梅哈时期瓦胡的玛卡希基的一些确定的细节，对此奥贝赛克拉未置一词(Sahlins 1989, 1991)。那些 18 世纪的记事证实了 K. 卡玛考和马洛提出的仪式规则和玛卡希基的日程表。另一方面，其后

由卡梅哈梅哈引入的变化在文献上并没有出现在这些标准的记事中——有一篇例外地指出,卡梅哈梅哈简化了而不是正规化了古代的仪式。

自从库克的船队在 1779 年离开直到 1786 年西北海岸的毛皮贸易商开始停泊这一段时间内,没有任何欧洲人与夏威夷人接触的记录。贸易商中的第一批,波特洛克和迪克逊,对仪式进行的观察太过零碎以致无法清晰确定仪式举行的情况,但它们确实与一些特定的玛卡希基仪式的特点和日期吻合:1786 年在瓦胡举行的某些神庙仪式,与为王室的洁净仪式搭建一个临时棚子的阴历日期正好切合,而 1787 年 1 月 1 日在考爱举行的一个献祭仪式,与玛卡希基中称之为“夸波拉堆”的最后一个小型献祭仪式的阴历日期吻合 (Portlock 1789: 164—165, 170—179; Dixon 1789: 109; 参看 Sahlins MS, Notes to Table II: 1—4)。对下一次即 1787—1788 年的玛卡希基,我们拥有无可怀疑的证据,瓦胡出现了一尊古典的罗诺神像,由一名祭司举着,对这种资格的祭司的恰当称呼是“罗诺努伊”(伟大的罗诺)——这个名称,毛皮商们发现,与给予库克船长的是同一个 (Sahlins 1989: 391—392; Sahlins 1991; Colnett Journal, 17 Jan 1788; Taylor Journals, 17 Jan 1788, 两种版本)。注意,在瓦胡的这一具十字型神像是在户外,在毛伊的至尊头人卡赫基利的统治范围内,时间刚好在卡梅哈梅哈征服那座岛屿之前的 1795 年。

有关下一年 1788—1789 年玛卡希基的证据,来自夏威夷岛的凯阿拉凯夸,由卡梅哈梅哈控制的一个地区——尽管他尚未坐稳夏威夷岛掌权者的宝座,遑论整个群岛。威廉姆·道格拉斯 (William Douglas) 是依菲琴尼亚 (*Iphigenia*) 号的船主,在 1788 年 12 月 12 日受到了卡梅哈梅哈的接待,接待的仪式看来与接待罗诺的哈奈普仪式一样。道格拉斯是自库克后最早访问凯阿拉

凯夸的豪佬之一——库克是玛卡希基期间第一个访问凯阿拉凯夸的人——而且就像库克,道格拉斯以同样的方式得到了高于双倍的尊敬(Meares 1790: 338)。此外,玛卡希基特有的对猪肉的禁忌在这一时期也在生效:“在一年的这个季节,甚至头人们都被禁止食用猪和飞禽,从国王直到最低级的 Eres[阿利伊,“头人们”]”(同上,339)。

第一次对玛卡希基全貌的全面评介,来自随后关于温哥华小舰队在 1793 年和 1794 年访问夏威夷岛的记事。1794 年 1 月 9 日到达希洛(Hilo)时,英国人发现卡梅哈梅哈正在那里举行玛卡希基,但正由于此,卡梅哈梅哈无法如温哥华所期望的那样前往凯阿拉凯夸。“因新年而附带的禁忌”,温哥华解释到,“要求他连续在一段特定的时期内都要限制在这些仪式开始地区的界限之内”(Vancouver 1801, 5: 8)。由此,仪式在这一时间还未结束,就像书记员爱德华·贝尔曾推测谈及的“一种节日,在这个岛上于每年的大致 10 月和 11 月举行……它一般持续六周或两个月,聚集了主要的头人们,以及大量的岛民”(Bell 1929—1930, 2 (1):81)。很清楚,在 1 月初结束的是毫无疑问的“玛卡希基”,即中心的禁忌和神灵的巡游——这一种计算可以被前一年关于玛卡希基的消息证实。我在其他著作中对温哥华日记中的仪式提供了详细的参考(Sahlins 1989: 389—391; Sahlins MS, Notes to Table II: 11—28)。这里,我要对温哥华那批人目睹的其他一些古典的玛卡希基活动做一些摘要:

最后一个月的月圆期间,即卡埃洛月的 12 或 13—14 日,举行的终止仪式,允许国王吃猪肉(Malo 1951: 152; Vancouver 1801, 5: 36—39)。由于温哥华强迫卡梅哈梅哈陪同他到凯阿拉凯夸而使仪式推迟了一个月,温哥华确实于 1794 年 2 月 12 至 15 日在希基奥神庙目睹了这些仪式,

这符合正确的月相。温哥华注意到,其目的是允许国王吃猪肉,并且如马洛文本中所示,这一仪式中引人注目的是科霍阿利伊,人形的“卡梅哈梅哈的神灵”。然而,温哥华并没有说,科霍阿利伊把一位人性受害者的眼睛和一条鲑鱼的眼睛一起吃下去。

鲑鱼的禁忌在种种历史的和仪式的文本之间表现了一种有趣的差异。食用鱼的眼睛被认为是标志着捕鱼禁忌的终止,和鲑鱼季节的开始。温哥华的文献证实了这一仪式与玛卡希基终止之间的联系。但除了表明卡梅哈梅哈把与鲑鱼仪式有关的原本 10 天对水的禁忌简短了之外,这些文献表明在 1793 到 1794 年,鲑鱼仪式的举行要比马洛记述中的早一个 *anahulu* 或 10 天这样一段仪式时间(Vancouver 1801, 3: 183—189, 282; Bell 1929—1930, 1 (5): 59—62; Manby 1929, 1 (2): 38—39; Menzies Journal, 13—15 Feb 1793; Puget Log, 12—15 Feb 1793)。这意味着,如果马洛对玛卡希基的记述表现了 19 世纪的活动,那些仪式到那时事实上已经被简化了。

在这方面要注意,早期的历史记事比后来的民族志记述更为复杂,后者没有记录 10 天的鲑鱼禁忌或禁止国王移动的规则。对国王移动的禁止,可能一直持续到罗诺神像拆除之后的洁净仪式,它不仅是对罗诺统治的一种王室继承在仪式上的一种复制,包括继承人在他的前任死后 10 天的隔离,而且与波利尼西亚共同的新年仪式恰恰也是相似的(Williams LMS; Kennedy 1931:314—316)。

与早期的那些报告联系起来,温哥华的文献就不仅为马洛和凯姿·卡玛考记录的新年举行的那些特定仪式活动提供了确定的证据,而且也为一种复杂的、4 个月的玛卡希基周期提供了

确定的证据。所有这些都是假设卡梅哈梅哈于 19 世纪为了国家的利益而发起的所谓仪式“正规化”之前。事实上,在温哥华时代之前,毛伊的科霍阿利伊自始至终都是考爱大多数群体的统治头人。卡梅哈梅哈则勉强保证了对夏威夷岛的统治,仅仅在一或两年前把他最后的大对头科奥阿·库阿胡拉(Keoua Kuahu'ula)变成了牺牲。

然而,到 1795 年,卡梅哈梅哈就占领了毛伊和瓦胡,并且考爱的统治头人在 1810 年承认了他的控制权。有关卡梅哈梅哈对玛卡希基仪式创新的报告指的就是这段征服的时期。但这些报告中的大部分大体上都是在马洛和凯娄·卡玛考之后写的,或者大体上是由更年轻的人写的;这些报告中谈及的变化在那些曾亲眼目睹这些事物的老人们提供的标准文本中也没有出现。

这些变化中的一些并不激烈。作为著名的武士和征服者,卡梅哈梅哈是以在造就国王(King-making)的卡利伊仪式中自己挡开长矛而闻名的,并因此废除了古典记事中防守的好手。有关这种胆大妄为的历史证据始见于 1796 年,而且文献甚至表明,这一仪式在玛卡希基期间能够举行不止一次(Péron 1824: 162; Sahlins 1989: 393—394)。然而,更直接具有政治性以及更具经济意义的是一些创新,似乎是由卡梅哈梅哈引入到罗诺巡游之中来的。最易获得的关于这些变化的陈述(奥贝赛克拉所依赖的)是由 S.M. 卡玛考在 1780 年写下的:

在卡梅哈梅哈一世时代观察到的玛卡希基举行的方式在某些方面不同于古代的。首先,古时候人们用的一年中的那些月份与他统治时不一样;或许月份被改动了以符合夏威夷岛民的计年……同样,玛卡希基的众神有一次环岛去要求和攫取人民的财富。这些是新的活动,并且是 *ka po'e kahiko* [“古人”] 所未见的。玛卡希基巡游中的一些卡

梅哈梅哈一世的神灵都是赐封(*ho'oakua*)的新神。罗诺伊卡玛卡希基曾是夏威夷的一个真实的人,基哈瓦西娜(*Kihawahine*)曾是毛伊的一个女头人;卡梅哈梅哈的人神(*akua kanaka maoli*)卡霍阿利伊(*Kaho'ali'i*)曾被作为神,或许因为一位名叫卡霍阿利伊的古代神灵附在他身上(*nobo pu ana*)。这些都是玛卡希基的神灵,在土地上巡游。(Kamakau 1964: 19—20)

在卡梅哈梅哈征服之前,那些月份和季节的名称在几个岛的日程表中就各不相同(Malo 1951: 33—36)。这是否意味着他们各自的玛卡希基仪式的时间安排也如奥贝赛克拉所推测的不同,无人知晓。很可能,就像在特洛布里恩(*Trobriands*)、萨摩亚以及其他南岛语(*Austronesian*)社会中存在着相似的年度节日一样,核心的仪式,包括神灵的巡游,在夏威夷的4个主要的岛屿上依次举行4个月之久:考爱岛、瓦胡岛、毛伊岛和夏威夷岛。不管怎么样,我们在关于一场1854年发生在卢玛海(*Lumahai*)和怀尼哈(*Wainiha*)区(*ahupua'a*)之间边界冲突的记录中,找到了前卡梅哈梅哈时期的玛卡希基在考爱存在的证据(LC/FT 10: 393—400)。

这一情境已经表露了玛卡希基的意义。因为古代土地分区的边界称为阿胡普阿(*ahupua'a*),意为“猪的神坛”,它以一种石制的神龛为标志,玛卡希基神灵在此要停驻并接受土地的献物或供物。(阿胡普阿一词,“猪的神坛”,通常解释作罗诺的一个指示物,猪就是那一神灵主要“躯体”[*kino*]中的一个。)因此,既然这样的话,一些目击者就试图以玛卡希基神灵在考爱巡游中驻足的地点来确认边界。这些目击者正援引卡梅哈梅哈控制考爱之前的事件,他们提到了考爱的掌权头人考穆阿利伊(*Kaumuali'i*)或其前任卡埃奥(*Ka'eo*)的统治。因为考穆阿利伊



只是在1810年把对考爱的名义上的统治权交给了卡梅哈梅哈，但他直到1819年卡梅哈梅哈死后都仍然是实际上的掌权头人，尽管他每年都要向后者进贡。事实上，目击者中有两人就是卡梅哈梅哈的征服之神库凯利莫库的祭司，他们在1810年之后来到考爱的各个神庙中主持仪式，包括怀尼哈的黑廨（神庙）。其他的目击者都是当地的老人。例如，一位科哈（Koha）：

我在考穆阿利伊时代的哈纳毛卢（Hanamaulu）出生；当我长大时，我们就跟着玛卡希基神灵，并[发誓]在那一次，我在玛卡希基神灵的巡游中看到 he 站在考佩贝奥（Kaun-pepeiao）。在继续跟着玛卡希基神灵在岛上的巡游中，我是一个陌生人……那就是我在考穆阿利伊时代所知道的。

更有趣的是接下去的目击者，卡莫勒胡阿（Kamoolehua）：

我是在卡埃奥任考爱头人的时候出生的[卡埃奥是考穆阿利伊的父亲；其年代未有定论，大概在1779年到1795年之间]。卢玛海是我的出生之地，我在那里与我的父亲乌佩佩（Upepe）在一起，并长大成人，他是卢玛海的Konohiki[头人]。当他过世之后，头人之位（Konohiki-ship）传给了我。划分卢玛海和怀尼哈的边界……确定在……凯阿夸凯希（Keakuakahea），一个有名的地方，[因为]有一个名叫库利（Kuli）的卢玛海的男子向正在卢玛海的玛卡希基神灵献祭时，神灵大声对他说，“库利，不要把你在这里献祭的鱼带到怀尼哈去”，于是他拿回鱼来，带着返回了卢玛海。这是我从我的祖父那儿听来的。当时我与父母住在一起，玛卡希基神灵进行着它的巡游，那些卢玛海人带着[他们的献物]去称之为卡哈拉哈拉（Kalahala）的神坛，并且当神灵来到卡卢卡卡埃（Kalukakae）这个山脊上的有名之地时，怀尼哈人就在那里献上他们的贡品……我早就知道这些边界，从

我出生的时候开始。(同上)

因而,根据这些证言,玛卡希基节中古典的中心部分,即神灵年度的环岛以及在每一个阿胡普阿征收献物,乃是在卡梅哈梅哈统治之前就实行的一种考爱传统。此外,考爱人在对玛卡希基神灵的回忆中值得注意的是,提到的仅仅是食物的献祭:所引上文中提到的鱼,以及另一个 *ai* 字,这个字作“食物”解时若无注出都指“芋头”。这有助于我们理解 S.M. 卡玛考对卡梅哈梅哈那些改革的讨论中出现的新事物:“玛卡希基的神灵们环岛一圈攫取人们的财富[*waiwai*]。”很有理由相信,卡梅哈梅哈把相当多他个人的神灵塞进了罗诺的玛卡希基队伍中,而且他因此就把这一场合变成了对贡品的一次集权式的征收。

或者,更一般性地讲,卡梅哈梅哈把玛卡希基变成了一个展现国家权力的仪式,这不仅以牺牲那些他征服了的人民为代价,也以牺牲他自己的头人为代价。在一份 1906 年出版但却基于更早资料的值得注意的文献中,莫库奥哈伊·波埃波埃(*Mokuoha'i Poepoe* 1852—1913)讲述了,在获取了夏威夷岛的霸权之后,卡梅哈梅哈如何把他的活神科霍阿利伊封为“玛卡希基的巡游神”。赋予科霍阿利伊的殊荣中包括匍匐禁忌:“在科霍阿利伊的队伍面前不匍匐者视为造反。”但这些权力具有更为重大的意义,因为它们相当于对国王拥有动用武力之权力的一种保留,就是说,相当于国家的制度。因为,科霍阿利伊和祭司们(*ka papa kahuna*)在所有涉及伤害头人的事务中都是制度上的法官,而头人因此就其自身被禁止杀人或动用武力(*Poepoe* 1905—1906:194—196)。

在 1821 年,英国旅行家吉尔伯特·马蒂森买到的一批物品中显然含有似乎是科霍阿利伊徽章(*lepa*)的东西,这徽章在前述库克船长的神像环绕夏威夷岛的队伍中是要出现的。按马蒂

森所相信的,这徽章的意义在于为“游神”,即库克,清道,任何被它碰到的人都会死亡(Mathison 1825: 431—432)。与其说适合库克-罗诺,马蒂森的记述更加适合科霍阿利伊在玛卡希基中被赋予的外形和性情。

科霍阿利伊也不是玛卡希基队伍中出现的唯一的卡梅哈梅哈的神灵。在详细讲述一种似乎是充分建立起的传统时,凯佩里诺和 S. M. 卡玛考罗列了其他很多神灵的名单,它们众所周知地都与维护卡梅哈梅哈的统治有关:毒神 Kālaipāhoa,被凯佩里诺描述作“执行法律的神灵”;Kukama'ilimoku,“以武力来实行统治的神灵”;Kihawahine,毛伊一个被神化的女头人,变成了一个蜥蜴女神,以一种稳固的蜥蜴交易来维护卡梅哈梅哈的王国;Kāpala'aea,“专司贡品的神灵”;以及罗诺伊卡玛卡希基,夏威夷岛早期的头人和罗诺的化身——他成包的遗物(*ka'ai*),我相信,在大众的想象中都一律属于罗诺-库克(Kepelino HEN 1: 113—125; Kirtley and Mookini 1977: 50; Beckwith 1970: 125—126; S. Kamakau 1964: 20; Sahlins 1989: 384)。除了“专司贡品的神灵”(Kāpala'aea),凯佩里诺也把罗诺神像或长神(*akua loa*)描述作专司男子的狮皮布(马洛)这种贡品的征收者,而把短神(*akua poko*)描述作女子的裙子(*pā'ū*)这种贡品的征收者,由是加强了玛卡希基变成具有支撑卡梅哈梅哈王权之功能的感觉。

马洛和凯娄·卡玛考较古老的记述中描写了一种不同的,更加非中心化的玛卡希基经济学。就在罗诺的巡游之前,大批征收来的食物和物品都由国王再分配,最起码是分给头人们及其战士们(K. Kamakau 1919—1920: 38—41; Malo 1951: 142—143)。但就如同各位掌权头人的权力受到卡梅哈梅哈统治的削弱一样,他们分享的再分配经济,似乎也被给予参加罗诺巡游的那伙卡梅哈梅哈神灵的集权化的贡品收集所替代或弄衰落了。这解

释了 S. 卡玛考 (Kamakau 1964: 20) 对玛卡希基众神灵的新活动攫取了人民财富的抱怨。约翰·帕帕·伊伊记述了卡梅哈梅哈在夏威夷岛上的仓库中堆满了成包的树皮布、裙子和狮皮布。这些物品,他说,“已被作为玛卡希基税交给头人们,而这些税是在神灵们每 12 个月环岛一次的巡游中献给神灵的”(1959: 121; 亦见 Gast and Conrad 1973: 200, 209, 以及 Sahlins 1992: 50—51, 有关玛卡希基期间王室的收集物)。马洛提到了罗诺巡游中的征税,但对其处置未置一词。

与作为经典性的玛卡希基文本反映了卡梅哈梅哈发起的仪式“正规化”这一断言相反,马洛和凯娄·卡玛考详细的记述充其量省略了传统上归结为征服者的那些创新,并且一般都把它们忽略不计。根据所有这些证据,可以表明卡梅哈梅哈运用玛卡希基在政治和经济方面都来支撑他的征服性王国。他将他自己的神灵体系和纳贡引入了罗诺的巡游,把这一场合转变为一种集权式的征税 (*'auhau*)。但马洛和凯娄·卡玛考——后者尤其是古老仪式的一个目击者——没有提到这些新的神灵以及极少或根本没有提到那些汇集在一起的王税。他们的兴趣在于古老的形式。甚至可以说他们的记事都是仿古的。因此在目前和以前著作中出现的那些经验性发现所具有的可能性表明:夏威夷民族志文本中描写的那些玛卡希基活动与 1778—1779 年库克的访问中发生的事件是相同的。

## 附录 5 日程表政治学

奥贝赛克拉由于把玛卡希基的日期与阳历的 1778—1779 年联系在一起,而误解了另外的各种可能性中存在的问题 (Sahlins 1989: 404f.)。他错误地阐述了如下问题:

萨林斯从未放弃库克也在玛卡希基期间访问了考爱这一看法[另一个错误的阐述],但他在其稍后著述中被迫认识到,经验性证据并不支持一个单独的玛卡希基日程表。因此他最近就库克的访问提出了两个标准的玛卡希基日程表,我在图 6 中原图照附了[本书中是表 1.1]。新的灵活性比起真实的来说,更为明显。这两种可选择的日程表也都是建立在从卡梅哈梅哈时代以来的信息基础之上,因此现在我们不是得到单独一个标准的日程表,而是两个!尽管这可能表明夏威夷岛在 1778—1779 年期间正在举行一场玛卡希基节[为什么?],但它表达了一种更为遥不可及的看法,即其他独立且敌视夏威夷岛的岛屿,都打算实践这些相同的日程表。卡梅哈梅哈时期存在两种日程表就很好地揭示了,其他岛屿在前卡梅哈梅哈时代就存在着多样化的日程表。(Ob. 99)

玛卡希基在岛屿之间变化的问题,对于已经被误解的观念“卡梅哈梅哈时期存在两种日程表[原文如此]”而言,当然并非一个结论。再次表明,问题不是两个玛卡希基日程表,而是如何

把夏威夷仪式的阴历日期与库克访问的阳历日期对应起来,因为前者用后者来表示时会有两种可能,即 11 月以及 12 月的两种吻合。对玛卡希基节庆进行政治性操控的问题,不仅在公开的档案资料,也在有关说明日程表的选择性的文章中详细地讨论过(Sahlins 1989; Sahlins MS, 玛卡希基的在历史上的日期以及表 2 的注释)。《波利尼西亚社会杂志》的文章记载了卡梅哈梅哈在 1793 年和 1794 年改动玛卡希基的日期来修好他和温哥华的关系(Sahlins 1989: 389—391)。一有机会,禁止海上活动的捕鲑鱼仪式就简化了。事实上,温哥华的文献“表明,最后的那些仪式[包括捕鲑鱼仪式]在古代要比马洛玛描写的复杂得多”(同上,389)——而非如奥贝赛克拉和其他一些人所说的那样,更不正规化。此外在 1794 年,卡梅哈梅哈显然把最后的玛卡希基仪式推迟了一个阴历月,当时温哥华强迫他从希洛陪同到凯阿拉凯夸去。奥贝赛克拉假装我从未说过任何这类的话,并引用瓦莱里对 1794 年改动日期的观察——也引自萨林斯(Sahlins 1989: 390)——作为一个论证来反驳假定是我主张的玛卡希基日程表毫无灵活性的观点(Ob. 59)。(自 1989 年起,在公开的关于玛卡希基日程表的手稿性著述中,我主张,夏威夷人闰月的实行并不像古代希腊和中国体系那样有规律;相反,“对日程表的矫正是一项祭司的职责,并且似乎对应于功利的考虑,即使长期以来平均每 8 年要插入相当于 3 个阴历月的闰月的话”[46B 页]。)

此外,《波利尼西亚社会杂志》提出了在 1778—1779 年库克的访问中有关的政治操控玛卡希基日程表的可能性。事实上,处理库克访问的细节的那一部分恰恰是要达到这样的效果而以一句萨摩亚人的谚语开始的:“人们是不与头人计算[例如,讨论]月相的”(Sahlins 1989: 397)。问题特别是出在二选一的 11

我们将看到在库克年代记中记录的事件与(马洛玛)在玛卡希基年代记中记述的仪式之间的一致之处都明确指向 12 月玛卡希基,这也是我在以前的著述中采用的(1981, 1985a)。然而,根据任何一种吻合,库克的行程都与神灵的进程交错了,因此我们应该保留这样的可能性,即夏威夷人当时加了一个闰月或在仪式顺序上作了即兴安排来与库克自己的行动保持一致。人们是不与头人们讨论月相的:我们知道这在 1794 年温哥华的访问中是做过的。关于那一点,2 月初库克离开的前夜出现的玛卡希基的娱乐之神(*akua pā'ani*),在传统日程表中就没有任何可证明的正当性——除了根据这样的逻辑,即这些神灵和活动真的确实在主持罗诺[从一个区到下一个区]的通过。同理,我们一会儿将看到,夏威夷人也以离岛登上库克的船队而不得不对玛卡希基的规则作了折衷;另一方面,随后不同性质的贸易模式,连同航程年代记中记录的国王的活动与行动以及其他一些贸易,如我所说的,都非常切合古典的玛卡希基,因而可以假定确定在 12 月是有效的。(Sahlins 1989: 405—406)

## 附录6 被包裹的库克

奥贝赛克拉把埃利斯牧师从夏威夷老人那里记录到相同的东西称为同义反复,并以此为论点,试图把金中尉赋予科亚用红色树皮布包裹库克以及敬献一头小猪这一系列活动的意义抹杀掉。对于埃利斯报告的“祭司们用只有神灵能穿的神圣之布穿在他[库克]身上”,奥贝赛克拉称此“没有丝毫证据”,“除了假设,因为库克是罗诺,因为他是由祭司用一块红布披在身上的,所以这块布肯定是神灵自己的礼服”(Ob. 158)。这一论证是现在我们很熟悉的历史编纂学事业中的一部分,即把所有引用夏威夷人将库克和罗诺等同的信息转换成出自报告这些信息的传教士之口。对此有一个注解说道,船上的官员们“都很清楚,披着(或许是红色)布的不是罗诺,而是库”[Ob. 230n. 15];即使只因为立在罗诺神庙前的主神像是以这样的装束被记述和绘制的,这也并非真实。在这同一方面,奥贝赛克拉忽视了瓦莱里对仪式性地包裹人和物的观察:

在神庙仪式的进程中,几种被视为神灵化身的事物,如植物和雕像,都是以树皮布包裹着显示其神圣的[这里一个脚注引用了一些说明性的参考,关于“通过包裹的方式使偶像、庙宇和骸骨神圣化的无数例子”]……为什么包裹会具有这样的功效呢?首先,这是依传统而行的;包裹



乃是公众接受的神灵到场的符号。但这一符号与神灵看不见的到场的信仰之间的关系并非纯粹是任意的(在索绪尔的意义)。事实上,把物体从视线中移开、使之不可见的行动,是支持神灵不可见的到场这一信仰的,因为它产生了从一种具体的现实到一个看不见的现实,从一种感官中的事物到一种头脑中的事物,以及从一种个人性事物到一个普遍性概念……神灵的那些自然或人造化身所具有的正当性丝毫不少于神灵的人类化身,即那些高层的阿利伊[头人们],他们只要从看得见变为看不见或是相反,就能完全地成为神灵的化身。这样的通过常常是以裹上或解开树皮布、羽毛制的斗篷等等来达成的。(Valeri 1985: 300—301)

当然,这并非英国人在描述包裹神像或库克船长时对凯阿拉凯夸正发生事情所能理解到的程度。但这个信息证实了金中尉的看法,即库克和神灵由是被赋予了相同的尊敬。在希基奥神庙入口的两尊神像在库克驻留的初期都裹着红布,在正式欢迎库克时,库的中心神像和祭司的独木舟上载的羽毛神灵(feather gods)也是如此(Cook and King 1784, 3: 6, 7—8, 160; Beaglehole 1967: 513—514)。在希基奥裹着树皮布的神像中有一尊特别地被埃利斯认同为罗诺;同样,罗诺神像前面的主神也裹着一块红色的树皮布或红底白布(Ellis 1782, 2: 180, 参看 181; Murray-Oliver 1975: 112—113)。此外,库克死后,在希基奥的一场仪式中,“莫莱中的雕像都裹着红布”(Anonymous of NLA Account, 18)。库克船长不断地以同样的礼遇而获得尊敬:在 1 月 17 日希基奥的一场仪式中第二次裹上了红布,此外是在第二天罗诺之屋的仪式中,在罗诺祭司卡奥奥主持的“国礼”(occasion of state)中又再一次被裹上,更不要忘记在决定命运的 2

月 14 日在国王房屋前“献”给他的红布 (Cook and King 1784, 3: 7, 13, 18; Samwell 1957: 14)。有个场合中, 克拉克船长在他上岸时也是这样裹着红色的树皮布, 而萨姆韦尔裹着白色的 (Beaglehole 1967: 1165)。

## 附录 7 希基奥(Hikiau)的罗诺

说英国人视库克的地位为“罗诺”(而不是他的名称是这样),会更为确切些,因为大部分的编年记作者都谈到他的夏威夷身份是“*the Orono*”。这一抽象地位具有的含义之所以值得注意也是因为,奥贝赛克拉认为应把在希基奥接下去的那些仪式视为用恰当的名字“罗诺”将库克封为一位夏威夷头人的仪式——库克决不是拥有那个名称的神灵。以一个头人的名义把库克带到希基奥就能让奥贝赛克拉心烦意乱,对此他肯定知道出错了,即如果库克是玛卡希基神灵的化身,他就不应该进入这座(卢阿基尼类型的)敬献牺牲的神庙:

很清楚,库克被引入到夏威夷的神灵之列,但并不是作为神灵罗诺。这座特别的神庙[希基奥]乃是国王的神庙,是献给战神库的,并且如萨林斯所说,“它是一座敬献人牲的神庙,在罗诺的和平仪式期间要特别地禁止”。很奇怪,如果库克被当作神灵罗诺自身的话,他还会被邀请到这个与其人正相反的地方。(Ob. 83)

在罗诺仪式期间禁止的是人牲,而不是禁止神灵到这座神庙。奥贝赛克拉肯定知道他的反驳是错误的,因为希基奥是玛卡希基仪式的中心,神灵就是从这个地方起程来开始其环岛并返回到这里的。确实,就像马洛和凯娄·卡玛考清楚阐述的那

样，正是在卢阿基尼(或希基奥类型的神庙中)，在二者之间表示恢复世俗统治者的模拟战斗(卡利伊)之后，国王仪式性地会见了罗诺玛夸。欢迎仪式，后面将予以说明，包含了王室把一头猪作为牺牲献给罗诺(K. Kamakau 1919—1920: 44—45; Malo 1951: 150)。因此，如果考虑到完成夏威夷岛的环行后第一次在凯阿拉凯夸登陆，并且库克直接被护送到希基奥神庙这些情节，这就很难成为反驳他具有罗诺玛夸地位的证据——恰恰相反。如果奥贝赛克拉忘记了马洛玛中相关的段落，正讨论的文章中(有时)却有解释，那是答复贝延多夫玛提出的那些本质上相同的批评。我认为，贝延多夫那些人关于库克在希基奥的论证，是建立在对民族志的一种简单的误解之上的(Sahlins 1989: 397—398)：

例如，他们的错误观念是，因为在玛卡希基期间平常的海普勒(*haipule*)仪式停止了，王室的那些 *luakini* 神庙在这一季节期间都没有使用——因此 1779 年库克在凯阿拉凯夸的 *luakini* 神庙(希基奥)被接待就表明当时没有玛卡希基在进行。或者此外，他们的论证是，当库是神庙的主神时，罗诺就不会在那里被祭拜，因此库克又怎么可能呢？在这几点上，甚至马洛的文本也是清楚的，因此在他对玛卡希基的记述中，*luakini* 一词保留未译的原字：“同一天晚上，玛卡希基的神灵被带回 *luakini*”(1951: 150；爱默生对这一句的脚注解释道：“在一座最高级别的黑庙[神庙]中，一座战神的神庙中，要敬献人性”)。或者，如果那些丹麦学者曾查阅过被忽视的 K. 卡玛考有关马洛在这里提到的那一晚的仪式活动，他们会发现国王进入了神庙——再次是 *luakini*，如果这是一个双语文本——以一头猪为牺牲敬献给罗诺：“向神祈求：‘哦，罗诺努亚凯

阿[拥抱一切的罗诺],这是你的猪'”(K. Kamakau 1919—1920: 44—45)。希基奥神庙前院的罗诺神像在库克的文献中也注意到了。(Ellis 1782 2: 180; 参看 Valeri 1985: 184)

## 附录 8 克拉克·盖博取代库克?

抹杀掉夏威夷社会中掌权头人和罗诺祭司之间的主要分裂之后(利于忽略他们各自与库克船长的不同关系),奥贝赛克拉宣称在确定库克命运的因素中独一无二地考虑了夏威夷人中结构性差异的影响(参看 Sahlins 1981:33ff, 1985a:122—125)。这与本质主义者“原型性再生产”的观点相反,后者假设夏威夷人通过惯例性地执行一个已经存在的文化图式,而对外来者的到达做出整齐划一的反应:

在分析的层次上,这里运用的策略反驳了这样的观点,即夏威夷人(以及其他前文字的人民)热衷于一种“原型性再生产”的形式,似乎他们正无反思地执行一个文化图式。相反,我已经表明了常识的功利性、实践理性以及即兴的创造如何影响从众多的可能之中选择一种文化方案。但可以论证的是,尽管我在分析中引入了一些弹性,我仍然归结给夏威夷人一种单一的方案,此方案反应了卡拉尼奥普以及或者是夏威夷岛掌权阶层的政治动机。随着我阐述的设想,即根据理性的语用论就有一些多重结构正在培植,我将表明这些结构和动机决不只局限在政治生活之中。库克的到达是一种强烈的未解决的经验,而且人们肯定会以多样的方式回应它。举个例子,很难相信妇女和较低的阶层共享着头人给出的诠释;但即使由于已建立起的权力及其祭

司们使他们共享着头人的诠释,他们也肯定对库克及其船员们有着其他的看法。(Ob.91)

这肯定是一个例子,以一种沉重的幽默来说明,奥贝赛克拉引用什么来收集证据(Ob.100),因为他不断地斥责我带有一种视夏威夷历史为“原型性再生产”的观点。然而,出于多种原因,包括我自20世纪70年代就一直就这种结构主义式的历史倾向遭到明确的批评——为达到批评的目的,我把(戈德利埃[Godelier])的用语引进了讨论——人们可以更好地把奥贝赛克拉的反驳个性化地称为“去萨林斯化(de-sahlinization)”(见附录11)。有关夏威夷人对库克的反应具有社会多样性的一个简单事实就是,尽管奥贝赛克拉宣称认真地考虑了这些差异而我没有,但这话反过来说也是真实的。他对妇女和较低阶层的看法就是对我曾写过的东西的一种自私和未公开承认的抄袭(例如 Sahlin 1985a:121—125)。这在他的分析中并没有表演任何特别的角色。相反,他使头人和祭司之间的尖锐冲突消失了——事实上他使罗诺祭司也消失了——因为这些差异中包含着库克与神灵之间的联系,更不用说在造成库克死亡中他们各自所扮演的角色。

从弗雷泽讲座中引用的一段可以引出一个相关的历史编纂学上的问题(Sahlins 1985a):

库克之死:罗诺之死。这一事件无疑是独一无二的,而且每年都要重复上演。这一事件是(任一事件都是)在两个层面上展开的:一是作为个人的行为,二是作为集体的表征;或者更进一步说,它是作为一种特定生活史与超越特定生活史的历史——这种历史即社会存在——之间的关系而展开的。以克利福德·吉尔兹[Geertz 1961:153—154]的话说,这一事件是一种普遍现象的独特现实化。(Sahlins 1985a:108)

这一段文字与奥贝赛克拉对我立场的阐述有关,他认为我总体上未注意到个性,而且尤其没有注意到库克的个性。这同一个文本——早已指出如果库克会游泳就不会被杀的观点——的结尾就是在探讨,库克的脾气,尤其是他的傲慢,在造成他的死亡中具有的意义(Sahlins 1985a:131,134—135)。此外,弗雷泽讲座的观点就是,库克之死是因为他不符合夏威夷人用来理解他的文化类别和场景。然而,按奥贝赛克拉的看法,我会认为,

库克就是罗诺。个人的库克是不相干的;克拉克·盖博能很容易地取而代之。萨林斯没有告诉我们,如果库克的行为不符合文化场景时会发生什么。(Ob.56)

我不得不反对这样的解读。克拉克·盖博取代库克?不,决不:克拉克·盖博取代基督徒(Mr. Christian)。加里·库珀(Gary Cooper)取代库克。\*

---

\* 盖博和库珀都是20世纪上半期好莱坞的巨星。基督徒则是约翰·班扬(John Bunyan)的《天路历程》中的主人公。以上的取代关系是萨林斯基于各人的个性而进行的排列,以此来反击奥贝赛克拉的批评。——译者注



## 附录9 模糊的偶像

奥贝赛克拉对玛卡希基神像散布了相当多的混乱——有关其形状和含义,更不用提英国人对神像的直接观察或库克被要求模仿神像的事。根据奥贝赛克拉所说的,在马洛书中(本书的图 1.1)和韦伯在 1779 年画的(图 1.3)玛卡希基神像都被认为,其所代表的不是罗诺玛夸的形象,而是罗诺的独木舟及其桅杆的形象。“难道夏威夷人真的相信”,他问道,“库克两艘巨大的船与马洛和韦伯提供的(见图 2、3 和 4)罗诺的独木舟及其桅杆之间,表现出依稀的相似”(Ob.61)。然而,奥贝赛克拉提到的“图 2”附加着“罗诺,由一种十字型标志代表”的说明;这出自马洛的《夏威夷古物记》(1951:144)。另一方面,他的“图 3”画的是一幅独木舟,舷外浮材上挂着一个盛食物的编织器。根据马洛的编辑 N.B.爱默生的描述可知,这是爱默生版的罗诺返回卡希基时乘坐的独木舟。“图 4”是韦伯画的 H.M.S.决心号。造成这种指示物大杂烩的一条线索——玛卡希基标志、所谓罗诺的独木舟,以及库克的船——似乎就在于这个问题之中,“难道夏威夷人真的相信”所有这些都是相同的吗?混乱明显是由于奥贝赛克拉匆匆地证明夏威夷人的经验理性所引发的(像往常一样是通过求助于我们自己的理性),这样就用一大堆古怪的想象使人难以反驳。它真正变成的乃是一个例子,说明夏威夷人的民族志和证据被消熔在西方常识性现实主义的酸性电解槽

中。因为,如果一个人用更中肯的方式来重述奥贝赛克拉的问题,即夏威夷人真的相信罗诺的形象与库克船上的帆相似吗?答案可以是真的相信。在讨论挂着下垂的树皮布的罗诺玛夸十字型时,马洛(Malo 1951:145)只是说:“库克船长是按照这个神灵来命名的,因为他船上的帆与神灵的树皮布类似。”而对他的船,传统提到它像一座神庙(黑廨)或一座漂浮的岛屿(这来自卡希基)。夏威夷人的思想并非资产阶级的思维——尽管只是针对经验性推理而言。

## 附录 10

### 库克阿玛弥埃(Cookamamie)

这里提出库克之死的叙事之所以紧紧地贴近一个较早期的讨论(Sahlins 1985a: 105—107, 129),是因为要考虑奥贝赛克拉对它的反驳(Ob. 177ff)。这些反驳中包含了对整个构架的一种(熟悉的咬文嚼字式的)否定:

萨林斯在他对库克之死的神话诠释中面对着诸多严重问题,其中一个是在夏威夷文化中没有任何东西能确认一场颠倒的卡利伊仪式。人们至多能说,国王在卡利伊仪式中被象征性地杀死了,神灵从不会这样。(Ob. 182)

当然,关键的是,正相反,任何事情都被颠倒了:神灵上岸后被国王的侍卫杀死了。一个根本性的历史矛盾引发了一系列激发出的分类上的否定。但奥贝赛克拉反驳的前提乃是,夏威夷人只能原型性地再生产他们惯例的文化图式(卡利伊),否则所有这类文化图式都会消失。如前面注意到的,这种对文化无弹性的追问在奥贝赛克拉方面并非一个特定的争论策略,而是他的“实践理性”理论的一个困惑(aporía)——这也说明了他批评中的咬文嚼字。因此,对于奥贝赛克拉,这场景之所以决不是颠倒的卡利伊就是因为,库克不是涉水上岸来与国王对峙,而是乘一艘船上的小艇上岸,进入内陆到国王正驻留的房屋那里的。(事实上,从幸存者一个小时后到达那些小艇时遇到的困难判

断，落潮了；根据土地记录和看得到的遗迹中的信息，正在供国王驻留的凯阿韦阿黑鲁的房屋位于卡阿瓦洛亚主干道的上段，距海岸 100 码。)此外，是当库克与国王在字面上是手挽手走向海边的路上时，冲突爆发了。奥贝赛克拉企图证明，我掩盖所有这些是因为，它会相反地歪曲了卡利伊的观念(Ob. 181)。但显然字面上的差异与卡利伊结构的颠倒并不矛盾。库克和他的海军涉水上岸去与国王对峙，把他作为人质；这些每个人都知道。国王的妻子，凯恩卡波蕾介入二者之间。库克由一个助手(菲利普斯中校)保护但却被国王的一个心腹武士杀死。所有这些都是颠倒的卡利伊。但在事件中，结局是相同的：神灵倒下了，被国王作为牺牲献祭。库克的尸体被卡拉尼奥普奉献在神庙中。

另外，要考虑奥贝赛克拉理论实践中的结构性含义。除非历史环境足以负担或允许对一个人群的文化分类进行某种呆板的执行——如果不这样的话 (instead)，就会有知觉上的矛盾——否则他们会立刻放弃这类既有的文化理解力，并依赖于一种普遍的自然的现实主义。

自相矛盾的是，这种呆板的现实主义一再地导致批评上的夸大。就库克之死的细节而言，奥贝赛克拉提出一个包括各种歪曲指责的超乎寻常的大杂烩来反对我的叙事，其中对历史文本的误用和对我的曲解一样的多。这些论证中的一些如此歪曲，以致它们自身的主线纠缠在一起，最终得不出任何结论。其他一些则与库克神化没有任何明显的相关。但是，总的意图似乎是别的东西：即表明我对历史证据的陈述是不可信任的——而且即使不是在这些细节方面，也假设会使大的论题减少可信度。因此我被指责在学术上犯下了大量行为失检的过失，包括细致地——而有时也不是那么细致——“重述”文献报告(Ob. 177)，并且也

被指责没有任何文献保证就发明了有关库克之死的一篇篇报告(Ob. 178, 179, 182)。所有这类诽谤中最异乎寻常的是,诽谤是错误的:可以明显而轻易地断定它们都是不真实的。

这篇库克阿玛弥埃的评论中的要点如下:

1. 奥贝赛克拉认为我歪曲了库克之死这一场景中的情形(tone)和人物,插入了一种假设我(和读者)都没有意识到的莎士比亚式的暗示——尽管这当然是有目的性的。正是在那里,我说出卡拉尼奥普的妻子(凯恩卡波蕾)和两个头人告诉国王“这类有关国王过世的故事来强迫他坐在地上”(Ob. 178)。这些奥贝赛克拉加的着重号,表明他看穿了我的游戏,他继续用出自《理查德二世》第三幕中第二场的引语来证明。这一发现表明,我如何从库克之死中造出了一个弗雷泽式的神圣国王的神话。此外,这种戏剧化的暗示对该事件来说并非真实的:

因为没有任何当代夏威夷记事是关于这些事件,所以就必须依靠英国人写的东西。没有一份英国人的记事甚至隐约地指出,卡拉尼奥普的妻子和两个头人告诉国王“有关国王过世的故事”。正相反,这是一个紧张和行进中的场景,没有时间来讲故事。(Ob. 178)

那好,首先,这里有萨姆韦尔日记的文本(这份资料奥贝赛克拉引用得足够多了):

印第安人[夏威夷人]让开并留出一条通道让海军们通过,并没有骚扰他们。库克船长跟随其后,牵着 Kariopoo[卡拉尼奥普]的手,后者非常自愿地跟他一起去,他斜靠着他的两个侍从,他的两个儿子也跟着他,小儿子(Ke-owa)还直接到了中型艇上,希望他的父亲也去。年老的祭司一直跟随着他们,发出同样的野蛮的噪音。当他们走进海滩的时候,一个年老的妇女向国王哭奔而来,用手臂环住他的脖

颈,在跟随一旁的两个头人的帮助下使他坐下来,坐在拖到岩石上的一艘双人独木舟旁边。他们不能忍受他继续再走了,告诉他如果他上船去的话,他会被杀死的。Kariopoo 听到这低下了头,闷闷不乐起来,似乎预感将有某种他没能能力阻止的可怕后果出现。(Beaglehole 1967: 1196;着重号为笔者所加)。

萨姆韦尔的陈述与其他英国人的记事是一致的,都(根本不是隐约地)表示,聚集在卡阿瓦洛亚的夏威夷人意识到了库克的“企图”,包括明确地担心他企图杀死国王(Anonymous of Mitchell 1781; Ellis 1782, 2: 107; Gilbert 1982: 106; Rickman 1966: 319)。

2. 注意萨姆韦尔对国王的妻子凯恩卡波蕾进行的评论:“一个年老的妇女向国王哭奔而来,用手臂环住他的脖颈,在跟随一旁的两个头人的帮助下使他坐下来。”奥贝赛克拉之所以拒绝把这视为类似于库穆里波中宇宙起源论上的三人组合——人类和神灵的斗争是由妇女的选择决定的——是因为,我故意删除了两个头人,按他的看法,这两个头人扮演着决定性的角色(Ob. 181—182;但亦见 Sahlins 1985a: 106 对两个头人的叙述)。他还认为我误解了宇宙起源论圣歌的相关段落,并且从基督教获得了三人组合的观念。他关于库穆里波的看法是错误的(见前文,第 26—30 页)。在原初的人物,神灵凯恩和男人基伊在宇宙论意义上竞争最先出生的妇女拉伊拉伊这一方面,与基督教的三位一体也没有任何相似之处。至于凯恩卡波蕾在两个不知名的头人“帮助下”采取的初步行动,萨姆韦尔也很难是惟一这么报告的人。大副威廉姆·哈维(William Harvey)说到,国王已经答应要上船,但当时“他的妻子哭泣着拦阻他不要上船”(Log, 14 Feb 1779)。亨利·罗伯茨同样写到,卡拉尼奥普原本是乐意上船的,“但他的妻子和那些围着他的人阻止了他”(Log, 14 Feb

1779)。另一篇记事写到：“当他们接近水边时，卡拉尼奥普(Kerreebo)被一个哭着的妇女和两个头人拦住停下了，这妇女和一个头人强迫他坐下，年老的国王当时似乎又沮丧又害怕。”(Anonymous of NLA Account, 14)在贝利的记述中，库克和国王停在水边正在谈话，“那时一个年老的贵妇来了，用她的手臂环绕国王的脖颈，哭泣起来，头人们围在他身边，让他坐下来——然后他们说他不应该去上船”(引自 Gould 1928:315)。在金中尉出版的官方版本中：

事情进展得很顺利，两个男孩已经上了中型小艇，而余下的队伍已经接近水边了，这时一个名叫凯恩卡波蕾(Ka-neekabareea)的老年妇女，她是男孩们的母亲和国王的爱妻之一，追上了国王，眼里含着很多眼泪和乞求的目光，恳求他不要上船。同时，两个跟着她来的头人，抓着他，坚持他不能再走更远了，强迫他坐下。(Cook and King 1784, 3:43)

把决定性角色转移到两个头人身上，如奥贝赛克拉做的的那样，似乎难以满足最近由约翰·夏洛明确提出的对这一事件中妇女的关键行为进行的人类学处理所做的批评：

奇怪的是——尽管在夏威夷历史上研究最多、讨论最多，以及争论最多的场景中，一个妇女居于行动中的最关键地位，还改变了一群武士的立场使之来反对她丈夫的愿望——没有一个人类学家在有关库克船长之死的事件中曾分析过卡拉尼奥普的妻子卡罗拉(Kalola)的角色。(Charlot 1991:147)

夏洛认为人类学家失于分析国王的另一个妻子卡罗拉角色的看法，在字面上是正确的，因为按英国人所知道的，那时她一直在毛伊(Beaglehole 1967:616)。他们也知道，与此相关的妇女是凯恩卡波蕾，像在金先生的记录中记载的(亦见 Beaglehole 1967:

513n, 535, 616, 1168)。就凯恩卡波蕾而言,说没有一个人类学家曾分析过她在事件中的角色,例如“居于行动中的最关键地位,还改变了一群武士的立场使之来反对她丈夫的愿望”这样的说法是不对的;见 Sahlins 1985a: 106, 129。另外,夏洛关于国王的妻子占据的关键性角色已被认真地考虑(即使奥贝赛克拉没有留意到)。

3. 奥贝赛克拉对我描述库克出发寻找国王时所发生的事进行了过于密集的批评。最终,库克没有比奥贝赛克拉取得更多一点的成功,他沿着路走但不知何故丢失了线索(Ob. 177—178)。争论涉及一句话(Sahlins 1985a: 106):“开始,当他[库克]去‘寻找国王’时,人们硬要(*press upon*)把猪献给他;而当他在等卡拉尼奥普醒过来时,人们给他献上了更多的红色树皮布——这说明这位英国船长此时仍是夏威夷人心目中的神明偶像。”这一陈述暗示了金先生的观察,即库克经常被用红色树皮布如此裹在身上,其方式与对待夏威夷神庙中的神像一样。

奥贝赛克拉专门用两个段落来试图解构这一句话。在没法证伪它之后,他最后只能虚假地陈述它,从而用他自己的重述来作为对我文本进行的笨拙修补。先提出的是一个空的证据,称菲利普斯中尉的记事中,如克拉克船长表达的一样,没有提到奉献的猪和树皮布——而菲利普斯是一个亲身经历者。然而,再次要注意到,未提及与提到不存在之间是不一样的,而且菲利普斯和其他的目击者都为其他日记作者描述这一事件的做出了默默无闻的贡献。

同理,奥贝赛克拉接着说,金先生在他的私人日记中也没有提到猪和树皮布。然而就在出版了的《航路》的下一段中,金提到在库克前往国王住所的途中,有人把“惯用的祭品小猪”献给了库克。为了抵消这一事实,奥贝赛克拉马上就讲述到,如金自



己的日记所报告的,就在夏威夷人变得“傲慢”起来的前一晚,当库克让海军们用步枪威胁夏威夷人时,他们退后并大笑起来,而当库克想调停帕莱阿(国王的人)与海军士官生爱德加和温哥华之间的口角时,他们使库克处于一种狂乱嬉笑的追闹之中。奥贝赛克拉插入这一段是要表明库克船长很难被奉若神明了,但这些事件只能以我们对神灵的标准才能证明确实如此。这样的论证忽略了库克-罗诺在此刻作为一个王室对头的特定身份以及头人们模棱两可的性情。毛伊这骗子(Maui-the-trickster)确实是一个典范性的夏威夷人物,蔑视神灵但偏爱人类。顺便说一句,对于夏威夷人各种计谋中本应包含的匍匐和其他尊重,我们却一无所知。

奥贝赛克拉的论证现在自己又转了回来,因为得承认萨姆韦尔确实说过库克被赋予了通常的匍匐禁忌以及在寻找国王的路上被问及是否需要猪;而当库克到达房屋处时,又被献上了红色树皮布。但是,奥贝赛克拉观察到,萨姆韦尔当时并不在场。另一方面,却仍然说,“这份记事中没有任何东西本质上是不可信的”(Ob.178)。但随后,奥贝赛克拉说道,金中尉把萨姆韦尔报告中问库克是否需要猪的话改成了“惯用的祭品”。这几乎没有什么相关之处,因为我有保留地用了一个萨姆韦尔式的用语——“硬要他收下那些猪”——因为通常献祭的仪式没有进行,所以库克把祭品拂到一边去。仍然可以肯定金是正确的:这些都是献给库克的惯用的祭品。这些祭品献给他时一律都有仪式性的致辞。金的话在其他一些记事中有类似的记载,例如伯尼的:“当库克船长带着他的队伍登陆时,印第安人让出一条通道,其中一些人拿着准备献给他的猪”(MSb.14 Feb 1779)。

因此现在,我们身处何处呢?确切地说,我们以萨林斯对献祭的描述作为开端,现在又被证实了:“开始,当他[库克]去‘寻

找国王'时,人们硬要(*press upon*)把猪献给他;而当他在等卡拉尼奥普醒过来时,人们给他献上了更多的红色树皮布——这说明这位英国船长此时仍是夏威夷人心目中的神明偶像。”(Sahlins 1985a:106)。那么,奥贝赛克拉反对的是什么呢?反对的是,“这两个参照被压缩进了一个单独的事件中:库克,作为一个神,被献上了猪和红色树皮布”(Ob.178)。一个单独的事件?你估计一下。在前往国王住屋的路上,罗诺(库克)像往常一样被待之以匍匐礼,并像往常一样被献上猪;当库克在住屋之前等待国王时,他也像往常一样被献上了红色树皮布。

需要补充的只是,奥贝赛克拉把这一争论表现为他高度地注意到历史文献中语言运用的主要例子,与萨林斯对其所作的可疑重述形成对照(Ob.177)。

4. 这里有另外一个这类的例子:“萨林斯说一百多人参与了库克的死亡。除了这个数字上的指示完全是萨林斯的发明外,与卡利伊有任何的相似之处吗?‘仪式性的凶手’只是仪式性的,永远不会是真凶”(Ob.182)。

奥贝赛克拉的这些评论具有双重的鲁莽。他肯定是粗心才做出错误的指责说,“这个数字上的指示完全是萨林斯的发明”。一份极其常见的日记,是金先生的,其中写到:“这些印第安人发一声喊,上百人围上去要处死他[库克],用匕首和木棍”(Beagle-hole 1967: 557)。这见于海军部的日志 55/123,这记载归功于特里韦纳(Trevenan),记载的是,当库克倒下时,夏威夷人发一声喊,“上百人赶紧上前去处死他”(Trevenan Log, 14 Feb 1779)。在象征性地综合了弑君、弑神、人性和王室继承诸方面的等级秩序中,说“‘仪式性的凶手’只是仪式性的,永远不会是真凶”也是鲁莽的(例如见 Adler 1982; Heusch 1982, 1985)。注意在夏威夷, *kauwā*, 这个遭鄙视的对国王权威的冒犯者以及注定成为牺牲

的对头,在那一方面也是阿夸,“神灵”(Malō 1951:70)。无论如何,在夏威夷,新的掌权者一般都对其前任之死负有责任,或在战斗中或用巫术,奥贝赛克拉的格言被很好地颠倒过来:国王总是被谋杀,而凶手却是仪式性的——通过牺牲的方式或当作巫术(Valeri 1985)。不应该忘记的还有,国王的统治权是在玛卡希基中以神灵为代价或通过神灵的包容方式获得的;这就是英国人返回凯阿卡凯夸时,夏威夷人表露出害怕被取代的由来。

5. 另一篇批评把虚构证据的非难和过于密集的自我解构结合在一起。针对的是我引用金中尉来说明,当英国人负责封锁的队伍杀了一个头人的探报传到卡阿瓦洛亚时,国王仍然坐在地上,“极其恐惧的样子”;然而,按奥贝赛克拉的看法,金先生确曾说过的“恐惧和沮丧”,无论如何都是借自菲利普斯的“沮丧的和害怕的”。我也失之于提及菲利普斯在指头人们强迫国王坐下时这样说过,而金中尉“把这一经历指更晚些的时候”。这些反复无常地操弄文献的非难,都是通过断言我编造了结局是国王“很快从场景中消失了”的故事而加以鼓吹的(出自 Sahlins 1985a: 107)。奥贝赛克拉说到:

没有一篇记事证实这点。相反,国王的退场是这些事件的演出视角所要求的,而这些事件是萨林斯论点的核心。结果,像在一幕戏中的一个角色,卡拉尼奥普“很快从场景中消失了”。(Ob. 179)

当金中尉关于航路的官方记事与奥贝赛克拉自己的理论相冲突时,他经常是将它撇开,办法只是没有进一步保证就简单地断言,官方记事肯定是从萨姆韦尔、菲利普斯或任何一人那里筛选出来的,因为在金的私人日记中对此问题没有只言片语。无论如何,我已经在同一页引用了菲利普斯的“害怕的和沮丧的”(Sahlins 1985a: 107)。金对卡拉尼奥普的记述也是不一致的。

其他人有的说老国王“表现得很哀伤”(Samwell 1957: 17)或者说“看上去闷闷不乐”(Beaglehole 之 Samwell: 1967: 1196),“犹豫不决和恐惧的”(Burney MSb, 14 Feb 1779),以及又是“沮丧的和恐惧的”(Anonymous of NLA, 4[14 Feb 1779])。如果奥贝赛克拉试图否认国王被迫认识到库克是一个威胁的话——或者如萨姆韦尔和其他某些记日记者认为的确实是一个死敌——这一企图就再一次带有堂吉诃德的色彩。也并非真实的是认为,金中尉提到卡拉尼奥普的恐惧指的是比他被迫坐在地上(由于国王之死的那些悲伤故事)晚得多的某个时刻。金中尉仅仅说这是从那一时刻开始的一种持续的忧虑:“整段时间内,老国王都坐在地上,他的脸上表露出最强烈的恐惧和沮丧”(Cook and King 1784, 3:44)。至于认为我虚构了国王很快离开那场合而进行的暗讽,不仅英国人也包括夏威夷人的文献都提到国王是离开了。在伯尼中尉“从在场那些人收集来的”记事中,就在凯恩卡波蕾和两个头人介入之后库克让卡拉尼奥普走了,那时人们开始武装自己了。就在那一刻,明显的敌意开始之前,“老头人很快就被带走了,没有再被看到”(Burney MSb, 14 Feb 1779; 也见 Manwaring 1931:135)。(注意在韦伯著名的库克之死的画中也未见他。)尽管 S.M.卡玛考错误地推测在场的国王的妻子是卡罗拉而不是凯恩卡波蕾——这至少表明他的记述并非出自金中尉的官方记事(见 Cook and King 1784, 3:43)——他同样像伯尼一样把国王从那场合消失定在同一时刻,那就是作为凯恩卡波蕾恳求的结果:

当卡罗拉听到卡-利玛(Ka-lima)被外来者[里克曼在海湾南边的队伍]枪杀时;她跑出卧室,用手臂抱着卡拉尼奥普(Ka-lani-'opu'u)并说,“亲爱的! 让我们回去吧!”卡拉尼奥普就转身往回走。库克想用手去抓他,但卡拉尼玛诺奥

卡霍瓦哈(Ka-lani-mano-ok-a-ho'owaha)手执木棍挡在路上,随即卡拉尼奥普被他的头人和武士们抢走回到了毛纳罗亚(Maunaloia),接着战斗就开始了。(Kamakau 1961: 102-103)

奥贝赛克拉对库克之死叙事的批评就是这样,一种诽谤和错误的混合,对文献资料的粗心和无知,以及太仓促以致无法指控其他人的学术研究浪得虚名。

对这一叙事中余下的部分要邀请读者们来作一番认真的考察,主要是关于是谁特别重伤了库克船长,这与目前的讨论并无直接的关联。我认为那人是卡阿瓦洛亚的武士努哈(或卡努哈),他是国王的一个忠实追随者(以及凯娄·卡玛考的父亲)。有明确的证据支持这一主张的有爱德加(Log, 14 Feb 1779),天文学家贝利(引自“natives”, MSb, 21 Feb 1779)以及萨姆韦尔(关于“正直的凯利凯阿”这位罗诺祭司的权威; Beaglehole 1967: 1202; Samwell 1957: 23-24)。在《夏威夷历史》中,应该说,认为使用匕首的人是卡拉尼玛诺奥卡霍瓦哈(Kālaïmanōkaho'owaha),也是一个国王的人;萨姆韦尔(依据祭司们的信息)认为此人甚至还是第一个用木棍击打库克的人,但并非致命一击(Kahananui 1984: 174)。

## 附录 11 祭司们的悲哀,妇女们的欢乐,以及原型性再生产

早就注意到,奥贝赛克拉如何宣称独一无二地考虑到了夏威夷人对库克船长具有社会性差异的回应,如妇女与男子,平民与头人之间的差异,同时指责人类学家无一例外地藐视这些差异。对此他通用(current)的字眼是“本质化(essentializing)”。我们同样也注意到,反过来也是真实的:奥贝赛克拉忽略了文献上的差异,如卡阿瓦洛亚的头人们和罗诺祭司们之间的差异,而其他他人曾细致地论述这些差异,并将其作为造成库克之死的关键因素。打着对历史文本持有一种超级关注的旗号,这种批评在先声夺人之后接着关注库克死后的事件,尤其关注登上英国船只的罗诺祭司们和夏威夷的妇女们。

关于“禁忌人”和其他罗诺祭司问过的著名的奇怪问题,即库克什么时候会回到我们中间,奥贝赛克拉写道:“非常清楚,他们的感情并非像萨林斯所说的‘极度悲哀’,而是害怕库克的‘鬼魂’或他成为一个复仇之神返回。”(Ob. 138)让我们先把“鬼魂”和“复仇之神”放在一边,只是再一次关注奥贝赛克拉的论证中夏威夷人的实用现实主义(=鬼魂?)和认为库克是一个神灵这一观念的欧洲起源之间的矛盾之处。事实上,奥贝赛克拉对于后者的看法是正确的:他们确实害怕库克成为一个“复仇之神”,即罗诺,如对这一事件的记述和后来的报告所证实的(见前

文,第114—116页)。还不清楚的是,为什么奥贝赛克拉要否认祭司们表现出“极度的悲哀”,反而断言这是萨林斯的观点,除非这一步乃是意欲阻碍罗诺祭司们与库克之间关联的方案中的一部分。因为金中尉谈到的禁忌人“饱含着热泪悲叹 Orono 的过世”(Cook and King 1784, 3: 68)并非在此时惟一被观察到的祭司们对英国人的态度,以及他们之间的团结一致。根据另一个相近的记事,这两个人被“我们的朋友 Kerrikae[凯利凯阿,罗诺祭司]派来,带来一块船长的尸体,他们告诉我们这是他分享的一块,并且知道我们渴望收回尸体的其余部分,他把这送来作为证据并缓解我们失去船长的悲痛”(Anonymous of NLA Account, 13—14)。

金先生的个人日记补充了对此偶然事件的详细描述,证明了罗诺祭司和卡阿瓦洛亚的卡拉尼奥普玛(卡拉尼奥普“人”)之间存在的裂痕。日记指出:

我们面前的这块尸身先送给 Kao[卡奥奥,年老的罗诺祭司头领,相当于“主教”,凯利凯阿的叔舅或祖父](我们推测是用它来主持某些宗教仪式),但他把它送到我们这里,因为我们非常急切地希望拿回尸体。他[“禁忌人”现在带着尸身站在决心号上]告诉我们,如果这被国王知道了,他们全部会被杀掉,这就是他要在夜里带来的原因,而我们的劝说也不能让他在这里过夜,他反问是否我们希望他被抓或被杀;他告诉我们科亚(Brittanee)不可信任,Terreeboob[卡拉尼奥普]和所有的人都是我们的死敌,都疯狂地想报仇:他坚决地要求我不要上岸,因为他们尤其想杀我(被假定作首领),事实上他们希望的只是和我们作战。(Beaglehole 1967: 560)

对于凯阿拉凯夸的这些祭司与追随国王的卡阿瓦洛亚人之

间的对立状态,或他们与英国人之间相反的关系,恐怕没有什么能比随后 2 月 16 日早晨两批夏威夷人与英国船只接触时表现出的显著特点能予以更好的概括。几乎同一时刻,两个年轻男子从凯阿拉凯夸的神庙游向发现号,而三个男子驾着一艘独木舟从卡阿瓦洛亚驶向决心号。萨姆韦尔记录了他们行为上显著的差异:

两个男孩从 Ohekeew[希基奥]游向发现号,一人手里拿一根长矛;他们游到船尾以一种庄重的态度合唱起来,根据他们提到 Orono(库克船长)的名字以及手指向他被杀的地方和偶尔指向相反的海岸,我们猜测所唱的与后来的事件有关。他们待在水中大概 10 至 15 分钟,一直在唱歌,最后我们叫他们上船,他们迅速上得船来,并把长矛交给我们,我们在他们上岸去时又把长矛还给他们,尽管他们想和我们待在一起,但只停留了一会;很难猜测是什么使这些男孩如此信任我们,在这一时刻敢冒着生命危险登上船来。

(Beaglehole 1967: 1210)

萨姆韦尔没有停顿地继续写道:

几乎在同一时刻,三名男子驾着一艘独木舟从 Kavaroa[卡阿瓦洛亚]城驶向决心号,他们几乎进入了船上手枪的射程,然后一人站起来,头戴库克船长的帽子,他向我们掷石头,拍着他的背对我们表示轻蔑,以在他头顶之上挥动帽子这种带侮辱性的方式向我们展示帽子;我们用步枪向他开了几枪,但他们全都毫发无损地回到岸上去了。

尽管奥贝赛克拉宣称他独一无二地认识到了夏威夷人对库克玛的反应中存在的这类差异,包括妇女和男子之间的相关的反差,但他也想方设法地模糊了后者间的区别。其目的是否认我曾指出的妇女行为中存在的一个有趣的区别——尽管他也否



认我提出过任何这样的区别(Ob.91)。事实上,他把我对妇女奇特行为的观察视为“例 1: 无批判的文本阅读”(Ob.67)。当例子最终成为虚假的时候,这标题对奥贝赛克拉的历史编纂学上的和争论的方法正好是一个恰当的评论。讨论的事件发生在 2 月 17 日,那天英国人(按奥贝赛克拉的说法)“在[凯阿拉凯夸]的村庄中放火,包括王室的神庙和祭司们的住所”(Ob.67)。插句话说,希基奥的王室神庙并不是在这时候被烧毁,也不是英国人烧毁的。夏威夷人差不多两周前就在局部地放火了,明显是事故性的(apparently accidentally)——要不是奥贝赛克拉想把这种误为汪达尔野蛮行为(vandalism)的假设运用在心理学的鸡尾酒中,稍后用来解释库克致命的行为的话,对其文本的批判性解读几乎都不值得。(见后文,附录 14)。然而,处于关键地位的重要细节乃是,是否如金中尉所言,在英国船只上的一些妇女看见 17 日城中燃烧的火焰时大声叫“好”(maita' i)——或更确切些如金先生报告的是一些在大声叫好,或者如萨姆韦尔说的只有一人这么叫。因为我运用了金先生的记述(“一些妇女”)作为夏威夷社会中存在某种性别裂痕的一个证据,这就表明我处理文本是如何地不可信任。同样的还有 J. C. 比格尔霍尔,他犯了同样的错误(Ob.68)。

首先,金中尉提到,对此奥贝赛克拉和我都引用了:

非常奇怪,在所有这些骚乱中,在船上的那些来自岛屿的妇女,从未提过离开我们,也没有发现她们对她们自己或她们岸上的朋友表露出丝毫的担忧。她们表露出如此的毫不关心,以致她们在甲板上看到城中的火焰时,看起来很喜欢这一景象(sight)[我的版本看起来像 18 世纪的“fight”,因为 i 字上没有一点;无论如何我将接受奥贝赛克拉的“景象”],并且不时地欢叫出来,那就是 maita' i,或者说非常

好。(Cook and King 1784, 3: 77)

对这一点,我曾附注了注释道,萨姆韦尔“在发现号上也听到了同样的欢叫”,甚至在他报道“我们可以看见印第安人从他们散布在海湾上的房屋中飞奔出来,背着他们的独木舟和居家物品向山村走去”(Sahlins 1981: 51)。

按奥贝赛克拉的说法,比格尔霍尔和我的错误在于相信了金先生的出版记事,而这记事是由道格拉斯牧师编辑的,并“运用了各种各样的其他材料”(Ob. 68)来描述库克之死(这是我们在此谈论事情三天之前的事)。现在,因为仅仅萨姆韦尔提到了 *maita' i*, 金就一定是取材于他。而萨姆韦尔说只有一个妇女叫出“*maita' i*”: “这一整天我们都有两三个女孩在船上,其中一人看到燃烧的城,就说真是 *maita' i*, 或非常好”(Beaglehole 1967: 1213)。因此就来了这样的非难:

萨林斯通过比格尔霍尔以及无意中省略了他引用的萨姆韦尔那句引语之前的关键的一句话,无批判地接受了金的有偏见的文字。无论如何,要率直一些就要毫不含糊地指出,像“非常好”这类的表达,无论在波利尼西亚语和英语中,都能与说话的语境分离开而给予字面的诠释。我们必须注意到巴赫金(Bakhtin)称之为“表现语调(*expressive intonation*)”的东西。从对萨林斯的阅读,我们得出这样的印象,即船只的甲板上挤满妇女,当她们的那些祭司和村民的房屋正被火焰吞噬之时,欢叫着“非常好”。(Ob. 68)

是的,而且对于一种异源性(*heterology*),我们必须注意到塞尔托把航海记事中的文化“失误”视为什么:“拒绝做西方式说明”的那些情节。但首先,明显可注意到的:金中尉是在决心号上,而萨姆韦尔是在发现号上。金看起来是在指他自己乘坐的船只,就像萨姆韦尔也在指自己乘坐的船只一样,而且前者公开

发表一句不见于其私人日记之中的评论的事实,既不能证明它没有发生在他眼前,也不能证明他从其他人那里抄袭过来。就普通妇女们与高层头人和祭司们的利益无关而言,妇女们早在这些事件之前就违反了掌权者们的命令,尤其是登上船只以及藐视公告的禁忌吃禁食的食物。而且她们在数十年里重复着同样的事(Sahlins 1981: 46—51)。2月14日库克死后,夏威夷妇女们继续与英国水手们保持着联系,在夜里游泳到船上来,而不管与她们的村民之间正在持续的敌意。“不管我们处于敌对的状态”,特里韦纳先生写到,“妇女们每天晚上都下海游到船上来”(Trevenan, *Marginal Notes*; 见 Cook and King 1784, 3: 65)。夏威夷男子在这一时刻不获允许上船,而且根据爱德加的猜测,至少在一个案例中,那些被赶开的男子正试图把妇女带回岸上去(Edgar Log, 16 Feb 1779; 参看 Ellis 1792, 2: 115—116)。此外,有明确的证据与奥贝赛克拉的求助于常识正好相反,即他宣称妇女们在她们的祭司和村民们的房屋吞噬在熊熊烈火中时,不可能表现出欢喜的样子。一封存于米切尔图书馆,日期为1781年1月23日,由发现号上的某位未具名者写给斯特拉诚(Strachan)夫人的内容丰富的信中,讲到库克死的那天妇女们的举止,当天很多夏威夷人也被杀了:

告诉你我们的船上在这种时候充满着妇女,可能让你觉得奇怪。没有人命令她们走,她们也觉得留在这是合适的,尽管我们全都处在一种喧闹之中。当问起这些小姐时,她们似乎没有受到眼前所见任何事情的影响,但是她们中没有人会失去她们的亲属是不可能的。

奥贝赛克拉对祭司们的悲哀和妇女们的喜悦进行的论证,既极其琐碎又毫无根据。这里,那些论证惟一的兴趣在于压制夏威夷人与库克那班人之间多样化关系的论证方法,而且他宣

称对这些关系独一无二地考虑到了。

但随后,重复且不变地,奥贝赛克拉把我对夏威夷历史的观点鉴定为“原型性再生产”。这是一个荒唐的观念,认为在所有场合中人们都会依据惯例和不假思索地再生产他们现存的文化分类,尤其会忽略掉在老概念和新对象之间明显存在的差异。但奥贝赛克拉将把夏威夷人从这一命运中拯救出来。他自己强调人们对豪佬各种竞争性和差异性的回应“反驳了这样的观点,即夏威夷人(和其他无文字的人民)热衷于一种‘原型性’的方式,似乎他们无反思地展演着一种文化图式”(Ob.91)。

奥贝赛克拉明显没有意识到,我把这个用语(由莫里斯·戈德里埃创用)引入到夏威夷历史的讨论中,为的是拒绝把它作为对文化性—历史性实践的一种恰当描述。或至少,他给出了相反的印象:

文化范畴(结构)都是预先给定的:各种事件(我们可以称之为世界的纷乱)都切合这些预先给定的范畴。根本没有泛人类的知觉,没有“无暇的知觉”;它们是根据事实本身被融进文化的概念中去的。在这些文化概念都是有限的[?]和预先给定的范围内,它们,按照布罗代尔的话,都是“长时段”。夏威夷文化特别适用于这种结构的分析,萨林斯说,因为它极偏爱“原型性再生产”,这个术语是萨林斯借自莫里斯·戈德里埃。原型性再生产是一个社会持续复制它的结构的习性,这类例子是,一个神灵从天外[原文如此]返回的主题可以复制在大量的神话中,尽管共享着实质上的诸多差异[那意味着什么呢?],却具体化为一个结构性的主题。(Ob.55;“原型性再生产”亦见 Ob.58,59,98 和 168)

奥贝赛克拉对“原型性再生产”的重述,乃是对我竭力为夏威夷和其他波利尼西亚社会的研究发展出的历史视角所进行的

一种持续的错误陈述的一部分。无须检讨所有的细节,对奥贝赛克拉关于这一视角的记述所做的一份矫正就能对其主旨有一些正确的评价。

自1977年起,我就反复地采用“原型性再生产”这一用语,作为一种特定的结构主义中反历史倾向的一种否定的特性描述。除去一种局部性的例外(目前即将考虑到),“原型性再生产”已经长期被我引用作一种经典结构主义理论具有的一个缺陷——即使只是因为这类再生产没有在历史实践中发生过:

如果必须有一种关于历史的文化理论,现代结构主义,就像常被他们提到的,并没有作出提供这种理论的准备。相反,在系统和事件之间存在着一种强烈的区分,这种区分已经被视为结构主义者知识成为可能的一个条件。通常的印象是把行动贬低为“执行”的角色(用布迪厄的术语),贬低为一个现存系统的简单投射,由是通过崩溃的方式把信息变成符码,言语变成语言,语用论变成了语义学。因此,结构主义除了与“原型性再生产”(Godelie 1972)有关外,与任何暂时性的知识都无缘。……对于原型性再生产,严格地说,并没有发生。通过新与旧之间隐喻性的联结,因此在形成差异的同时也在产生类同,这一过程就既是再生产也是重构,必然使先在的分类和对立之中相关的那些功能价值产生变化。(Sahlins 1977:22—23;着重号为笔者所加)

奥贝赛克拉明显就没看到这段讨论,因为他没有提及它。然而,同样的意思清楚地写在了《历史的隐喻》的开篇,“原型性再生产”在那里再次被批评作一种“对行动的无历史的挪用”(Sahlins 1981: 6)。作为一种对策,我采用了保依隆(Pouillon)对通常结构主义所用咒语的倒转,“这越是同样的事,她越是产生变化”(plus c'est la même chose, plus çachange)(见 Pouillon 1993:

---

“土著”如何思考

79ff)。在那里和随后关于波利尼西亚历史的几本著述中提出的观点是,持续和变迁之间非此即彼的二选一关系乃是虚假的,因为二者在实践的辩证法中总是相生相伴。在实践中,即使在新奇的事物中也有文化上的连续性,因为新的知识和交流都不得不与人们已知的有所关联。但与此同时,已知的东西,即对事物既有的理解,已经在冒险了。因此再次在《历史的隐喻》中:

没有任何东西可以保证,在实践中面临的情境,会原型性地依照情境得以解释,影响的文化范畴。相反,实践拥有自身的动力学——一种“关联结构”——它会富有意义地界定作为其组成部分的人与物。而这些场域性价值,假如它们与文化预设的界定迥然不同的话,就具有反馈作用于传统价值的能力。通过与客体的交相作用或相互连接,实践不仅承载了行动主体之间前所未有的关系,而且承载了对范畴前所未有的客体化。(Sahlins 1981: 35)

行动者带到实践状态中的各种文化图式都总是在冒险。它们是“客体性地”在冒险,即通过人的行为和所指的物,他或它们都“处于不可避免的约束之下,要证实特定的人们理解它们所依赖的各种分类”(Sahlins 1981: 67)。在事件中,人们带入行动中的惯例的理解都或多或少地急剧改变。

一旦库克船长被认为是罗诺神,罗诺神就永不再是原来的概念了;而且,总体来说,有关外国的土地、禁忌或神的观念也不能维持原样了。由于既定的范畴是在历史参照的过程中被重新评估的,因此,范畴之间的关系也必然发生变迁:结构发生了转型。……马克·布洛赫(Marc Bloch)在考察15世纪欧洲时发现的情况,以远为剧烈的方式发生在夏威夷:“尽管人们没有充分地意识到变迁的发生,但是那些依然挂在每个人的嘴边的陈旧名词,却慢慢地获得了远远

不同于其最初意义的内涵。”(Sahlins 1985a: 31)

但通过利益行动者的各种意向和发明,对一个社会既有的理解在行动中也是主体性地在冒险。由于对曾惯例性地表现过的事物采取了“不适当”行为,这里的冒险就不仅仅是一种后在的(*posteriori*)。冒险在表现的行动中自己展开了。“因为即使世界能轻而易举地逃脱某些特定人群的解释框架,也没有什么能保证那些明智的、有意图的主体,带着他们的某些社会利益与个人经历,会以既定的方式去运用那些现存的范畴”(Sahlins 1985a: 145;着重号为笔者所加)。因此对环境的回应依社会主体而各不相同这一看法,通过区分符号的意义或其在社区中的含义与其相对于各具偏好之人不同的价值这些方式,(在几本著述中)进行了讨论。详情无须在此重述。首先,那些讨论所意味的是“一个世界,人们各异的举动会对其起作用,并且举动是依据他们作为社会存在的相应处境而发”(Sahlins 1981: vii)。因此,

对夏威夷祭司而言,库克船长似乎是祖先神灵;对头人而言,他像一位神圣的战士;而显然地,对平民男女而言,他则是别的和次级一点的什么。人们从不同的观点,并带着迥然不同的社会权力将他们相应的诠释对象化,得出截然不同的结论,而社会也就构建出各不相同的共识。(Sahlins 1985a: x)

其次,主体对理解的操控会产生一种空前的对实践情境的界定。这些回应内容上并非是指定的——尽管它们会受到可理解性系统的限制,所有有效的创新都必须最小限度地证实这一系统的逻辑。我提出这一观点是要回应乔纳森·弗里德曼(Jonathan Friedman)对“文化决定论”的挑战,这很像奥贝赛克拉对“原型性再生产”的指责(Sahlins 1988)。奥贝赛克拉没有提及

这次论战,而这是有关夏威夷人在文化类别中对“经验现实”的挪用。

这些含义在以前可能已经知晓或者未曾知晓;然而,作为对经验有选择性的价值判断,它们只能有缺陷地注意到“客体的属性”。……尽管如此,世间的种种经验都被社会化为各种文化类型和概念的参照标志,而各种文化类型和概念是可以在现存的图式中想象地激发出来的。注意,仅仅因为有一种文化,并不意味着就没有任何发明和对物质现实的新奇回应——纵使采用同样的标志,现实也因此将呈现出一种独特文化类型的多种形貌(effects)。(Sahlins 1988: 45)

思考的共同方式甚至在社会变迁中也会持续下去,即使它们成为没有人曾想到的思考方式之时也持续下去。或者甚至在他们所指的事物无人曾见过时也会持续下去。确实,卷入参照之中的知觉能力都具有普遍性。但尽管具有普遍性,如果没有特定的观念,没有任何知觉能被描述下来,遑论知觉之间的交流。此外,各种分类性预期之中的经验性矛盾,并不是简单地从人们的头脑中抹去所有的关于他们生活的文化痕迹,将他们还原成新的样本,以准备变成洛克式的感官主义的哲学家。这就是历史之所以存在的原因,而不是“现实”的僵死之手。

就这样,从这里引出的讨论就是各种历史性:持续和变迁的各种不同的可能性。而且正是根据这一要旨我作出阐述,奥贝赛克拉——并非没有一种意味深长的替换——用我的阐述来把我的方法概述为结构和历史,即把我的方法简化为一种无意识意义上的“原型性再生产”。“波利尼西亚的宇宙论”,我曾写道,“可能以一种特别强烈的方式适合原型性再生产”(1981: 13)。在针对这一段却未注明出处的暗指中,奥贝赛克拉说我认



为,“夏威夷文化特别适于‘原型性再生产’”(Ob. 58, 亦见 55)。这里用“夏威夷人”代替“波利尼西亚人”乃是滥用,因为在原文中接下去就是夏威夷人和毛利人关于历史行为模式的一个比较,夏威夷人在灵活性上处于优势。新西兰乃是用神话范畴对经验进行结构化(structuration)的家园和原型。相比而言,夏威夷社会更容易具有实用和政治的意味。但即使毛利的历史中也包含了对宇宙论先例有偏好的选择:

很清楚,毛利人是睿智的神话讲述者,他们能够按他们的构想,从传统灵活的身体中选择那些最切合当前利益的部分。他们的神话实践的突出之处,不在于这些利益的存在(或缺失),而恰恰在于它们是那样被构想的。毛利人,如约翰森所说,“在历史中找到了他们自己”。(Sahlins 1983: 526; Sahlins 1985a: 55)

至于具有“展演性(performative)”的夏威夷模式,与理想的“惯例性”相比:

在夏威夷人的个案中,种种情境的发生经常以它们之间的差异,即它们与既存安排之间的分离来进行标识和评估,这是因为,人们在此时可能根据种种情境而采取行动,去重新构建他们的社会条件。……通过比较,夏威夷的秩序以一种双重的方式而更具有历史意义上的能动性。对其变动中的存在条件进行回应——比如说,生产、人口或权力的变动状况——该文化秩序在变迁中,并借助变迁而再生产自身。它的稳定之处就是关于个人和群体变动不居之命运的一部变化无常的历史。但在另一方面,在它以这种方式再生产自身的时候,它更趋向于变迁。(Sahlins 1985a: xii—xiii)

因此,即使夏威夷人待库克为玛卡希基神灵——而且权威

具体化了对他的这种理解——这并不意味着他们关于“罗诺”的各种观念都是无差异或不含糊的。阿利伊和罗诺祭司们、妇女和男子、精英和平民与库克之间各种不同的关系全都在其他地方提过了。证明已经在一位头人明显世俗以及独一无二的询问中揭示出来,这是金中尉凭其好奇心和聪明而挑选出来的。在官方出版的记事中,这位显贵被认为是夏威夷岛的卡耐纳(Kanaina),一个属于国王一方的人;但金先生自己的私人日记中,把同样的话归到不同的人身上,凯奥卡拉尼(Kā'eokalani),他是考爱掌权妇女的丈夫,在这样一个例子中,日记提供的资料是首选的。按金的看法,他和他的妻子都非常渴望见到“不列颠尼”。而且,卡埃奥还

对我们的礼节和习俗盘根究底;仅仅他的问题就表明了,这些人有极其多样的想法,他探问我们的国王、我们的数字、我们的船只如何建造,以及我们的房屋、物产、我们可曾打过仗、我们的神灵是谁,诸如此类。(Beaglehole 1967: 625; 参看 Cook and King 1784, 3: 131)

就“不列颠尼”被包含在夏威夷观念上的卡希基这样一个神灵的海外源泉中而言,这些询问的意义并非不证自明。我们将看到新几内亚人对米克洛奇-麦克莱来自的“俄罗斯”作了类似的询问,他们是想从这位“绝对非凡的人物”口中来确定月亮上的村庄、房屋和猪的真实样子是什么。在前面讨论过的整段引文中,金中尉在他的私人日记中,记录了一般的夏威夷人用相近的字眼推测居住在英国的那些神灵:

因为他们确定无疑地把我们视作比他们自己优越的一个种族,他们就经常说,伟大的 Eatooa[“神灵”]和我们住在一起。我们曾提到的放在莫英中央的那尊小神像,他们称之为 Koonooe aikai'a[库努亚凯阿],并且说它是 Terreeoboos

[卡拉尼奥普的]神灵,而且他也和我们住在一起。这就表明了,他们仅仅是把这些神像视为他们神灵的标志和肖像。

(Beaglehole 1967: 621)

对于在历史事件中赋予文化结构优先的地位所包含的一种普遍的暗示,值得明确指出——这就是说,当各种事件不变地在历史的秩序化过程(ordering)中寻找一个位置时,并不意味着,如此深具影响的秩序是强制性的,事先规定的,或者在意识主体毫无利益的情况下就完成了。任何针对一种历史情境的反应所具有的逻辑,从来都不是惟一的可能性,也很少是惟一的可行性。与此同时,各种不同的反应,包括带有新奇之处的那些,全都对当地文化体制(regime)具有特定的理解,其图式具有可断定性,其要素具有可交流性。据此可以说,事件是文化地建构的,是从一种特定的文化逻辑和本体论中发明出来的,尽管其所依据的特性并非无反思性地被确定和超有机体地施加影响(Sahlins 1991)。再说一次,我们说一个事件是文化地描述的,而不是文化地规定的。把诸多事件中的文化结构与一种特定秩序化的必要性并在一起,就是滥用,这样就把以普遍的感官能力为基础的现实主义的诠释留作惟一的分析性替代物。但那样的话,如果生物学被请来统治可理解性,我们就真的置身于规定的和本质化的王国中了。若求助于一种基于知觉机制的经验理性,就不会给形形色色的差异留下丝毫余地——除非他们是无理性的。

## 附录 12 波利尼西亚的神圣头人

奥贝赛克拉对波利尼西亚的“国王所具有的神性”充满怀疑,他这样的一般性断言,对文献所具有的重要性和复杂性并不公正。有几篇观察的摘要相当著名,是有关波利尼西亚掌权头人们具有的“神圣”和“神性”的,其中包括早期对于欧洲人接触的观察(Williamson 1924, chap. 31; Handy 1927: 138 - 149; Koskinen 1960; Marcus 1989)。来自整个波利尼西亚的这类文献中重复的一个主题是,掌权头人们直接承袭神灵的血统,这就把习惯上以祭拜的形式给予后者的那些尊敬和特权赋予了前者。相对于其他人,这类头人是“神性的”和“神圣的”。不仅是他们被赋予了适用于神灵的尊敬,他们还被认为拥有那些同样的“超自然的”力量。但与这些观察同样有说服力的是,有理由相信,有关头人神性的证据低估了那些神性的意义。头人们可以是神灵,对于基督教化了的波利尼西亚人来说,曾经是并且仍然是一个耻辱,是“偶像崇拜”最糟糕的形式中的一种,以及是他们的前人“黑暗”的残余。即使现在很长时间以来,它都不是一个容易讨论的主题,更不用说成为集体记忆中的一份珍贵的财富。

爱德温·伯罗斯(Edwin Burrows)详细讲述了富图纳(Futuna)国王纽利基(Niuliki)的故事,他在 1841 年卷入了暗杀早期天主教传教士皮埃尔·沙内尔(Pierre Chanel)的行动。这位国王,伯罗斯说道(Burrows 1936: 20),“有两种主要方式来维持他的权

力——对他是祖先神灵躯壳(*tabernacle*)的笃信,以及武力”。早期的传教士们“反复论及富图纳的神灵在国王身上显灵,并且以他来代言的信仰”(同上,110;也见 Chanel 1960: 224, 226, 297)。但传教士们是用它来说明信仰一位祖先神灵是错误的,尽管他们最初是寻求国王保护的。当他自己的儿子被说服改宗之后,纽利基到达了他宗教宽容的极限,并诉诸他自己其他的权力之源。根据这种双重的实用尺度——依武力,以及头人和神灵之间的激烈分裂来决定——这故事就是一个彻头彻尾的西方人强加在波利尼西亚世界观上的谎言。然而,关于纽利基具有神圣权力的某些特定暗示确实公之于众了。

马克·布洛赫(1983: 59)夸大其辞地说,当他在抱怨詹姆斯·弗雷泽爵士永远都是提出图伊汤加(*Tui Tonga*),来作为代表神圣国王的唯一的波利尼西亚例子时,觉得就像戏剧中穿得像士兵的一位龙套演员,无休止地围着同一个场景绕圈,以此来造成大批军队在前进的印象。伯罗斯或许也想到了汤加的统治者——或斐济的掌权者,对他们的神性没有任何挑剔——他将关于具有神性的国王的富图纳观念视为西波利尼西亚模式的一个发展:

对祖先神灵附身在活着的头人身上的信仰,以及对这些“神灵的容器”在神灵附身时说的话具有神性的强调,是可以从富图纳在西波利尼西亚的地理位置来预料到的。但在富图纳,这一信仰极其特化为对国王权力的一种支持。神灵中被认为最强有力的是那些图阿(*Tua*)国王们的祖先。其中最强有力的就是法卡维利克勒(*Fakavelikele*),王室世系的奠基人,他附身在每一个即位国王身上,并且通过他们传声。……强调法卡维利克勒是至高的神灵,就使对汤加罗亚(*Tongaloa*)、富图纳人所知道的其他主要神灵以及动物

神灵的祭拜黯然失色。……那些祖先神灵通过他们活着的  
神谕者来谈及所有关键时刻的问题,并且对他们尊严的任何蔑视都会立刻遭到报复。那就是他们如何赢得并维持他们的至高权力。(1936: 112—113)

这些都是汉迪称作“真正被相信是神圣之化身”的头人(1927: 140)。然而,在西波利尼西亚之外,他也提到夏威夷和塔希提的禁忌头人们,他们出现时,人们要匍匐在地(夏威夷)或裸露上半身(塔希提)。在夏威夷,这样一个头人,按马洛的说法,被称为阿夸,一个“神灵”,而且这个用词在中部和东部波利尼西亚的其他地方也为人所知。曼加雷瓦(Mangareva)国王乃是一个“夜晚的神灵,那就是说,一个‘伟大的神灵’”(Laval 1938: 224)。贵族和平民都应允他超过他们自己那么多的权威,“以致他们使他成为一个接近超自然的人物——在他的生命中,他们确实把神灵的头衔给予他”(Caillot 1914: 147; 也见 Buck 1938: 154)。

很清楚,在几座波利尼西亚的岛屿上,头人神性各有不同的形式——更不用提神性的观念可以扩展到我们无法用这样一种分类来包含的人物和事物身上。一方面,头人对神圣权力的挪用是在规定的和英雄的方式之间变动的: 神性与血统、官员和仪式功能有关[图伊汤加,拉亚特阿(Ra'iatea)国王,夏威夷的阿利伊努伊和他的仪式性替身卡霍阿利伊],这与超越了既成秩序的行动相联系的神性和表达了宣称把特定神灵个性化的神性都正好相反。尽管有规律地产生,后一种现象表现为结构之外的,或者当它冒犯了血统的合法性时就甚至成为反结构的。这有助于解释历史文献中发现的活着的神灵突然闯入这种似乎怪异的<sub>消息</sub>: 一个萨摩亚区的掌权者在晚上变成神灵莫索(Moso),尤其莫索还是伟大的土地神灵中的一员,与至高的天神汤加罗亚相

对(Turner 1884: 36—37);或马尔克斯部落头人的孩子们和孙辈们都被视作阿夸,这在这些岛屿中是不寻常的(Williamson 1924, 3: 85)。一个极好的例子是关于社会岛上王权中的一种特定的对立:存在于拉亚特阿那些开基的掌权者与塔希提的那些波玛热(Pomares)之间。

身为创始人塔罗阿(Ta'aroa)之后,拉亚特阿的掌权者们可能就是最著名的古代波利尼西亚的“神圣国王”。他们在奥博阿(Opoa)的住地乃是伟大的 Tapu-tapu-atea 神庙的庙址,也是祭祀伟大的战神奥若('Oro)的中心和国王们登基的圣地。根据他们的血统、他们仪式性的职责和他们保留的诸多保护神,拉亚特阿的国王们都是整个社会岛以及社会岛之外王室合法性的源泉(见 Oliver 1974: 664—667, 891—893, 及各处)。在 1822 年,伦敦传教会的泰尔曼和贝内特两个传教士遇到了在职的塔玛托阿(Tamatoa)——那是拉亚特阿国王的头衔——并且当然被作为丑闻来认识,他“曾经位列神班……接受祭拜,作为一位神谕者来咨询,还有牺牲和祷词献给他”(1832: 123)。此后不久,传教士们参观了“偶像崇拜的重要中心”,在奥博阿的伟大的奥若神庙。再次他们谈到了国王:

奥博阿也是这个岛上的国王们的住地,他们除了拥有君王的大权外,还享受着神的尊荣,并且实际上是那些死去的人之中活着的偶像,在他们获得政治大权的时候在这里被神化了。在后一种特点中,我们推测的就是,这些统治者(他们总是采取塔玛托阿的名字)惯于接受邻岛和远方岛屿上的国王和头人送来的礼物,他们的神灵全都被认为从属拉亚特阿的奥若,而他们的诸侯效忠于它的统治者,他自身既是奥若世袭的高级祭司,也是一个独立的神灵。(同上, 126—127;也见 Ellis 1833 1: 263, 3: 75)

现在,把这条消息和邦蒂(Bounty)号的詹姆斯·莫里森(James Morrison)(在 1788—1791 年)获得的信息作个对比,这信息是关于塔希提抱负远大的图(Tu)的头人们(the Pomares),然后是有关使他们从统治 Pare-Arue 地区到统治社会岛的历程:

当今的 Earee Nooi[阿利伊努伊](或国王)是玛特(Matte)或奥托奥(O'Too)的儿子,他的名字是 Toonooeayeteatooa,可以译作“托奥,神灵伟大的孩子”,而且他的头衔是 Eatoa Raa 或神圣的神灵——他从其母亲获得的这个神圣名称和头衔,他母亲宣称神(Taane)在她睡觉时与她同居,其后很快就证明怀孕了,于是孩子就被声称是神的后代,并作为超自然的某种东西保留下来。(Morrison 1935: 166)

夏威夷人也知道这类王室的半神(Valeri 1985: 144)。



## 附录 13 众祭司与系谱

库和罗诺这两种祭司团的组织——分别是纳胡卢(Nahulu)(或霍洛阿埃)和库阿利伊(Kuali'i)(或卡瓦利伊(Kauli'i))组织——都在标准的夏威夷语资料和档案文献中得到了证明。他们的传统都与他们祭司制度中特点上的对立相一致。罗诺祭司们可以追溯到一位早期的科纳(Kona)头人 Ehukaimailno,比这更早就追溯到纳瑙卢(Nanaulu)头人们古代的贵族世系了(AH/GB 3: 13; 14: 18; 15: 12; BM/GB 10: 8, 31, 44, 47; 46: 49—50; 参看 Sahlins 1992: 23)。纳瑙卢全都是最早的掌权头人。尽管与考爱和瓦胡保持着联系,他们在毛伊和夏威夷岛的掌权头人却被迁移来的国王取代了。几位罗诺出现在祭司兼古代国王这一组织的系谱中,其中三个大致属于罗诺 a. k. a. 奥梅哈(Lono a. k. a. Omeah)这一代(Lonoikahapu、Lonoakai、Lonomauki)。相反,库的世系是联系到帕奥(Pa'ao),这位较晚来自卡希基的祭司。帕奥是一位著名的传奇人物,通常确信是他把王朝统治以及王室的人牲祭祀引入了夏威夷岛(AH/GB 5)。于是,祭司间的相互对立,正对应着夏威夷王权中职责上的两头政治和轮替形态。

诸多关于二元祭司团的消息,加上来自凯阿拉凯夸的某些上溯 19 世纪中期的土地记录,支持这样的结论,即卡奥奥玛,这位罗诺祭司,在卡梅哈梅哈当政的早期就被替换了。

马洛对两个组织的观察如下：

2. 以国王显赫的地位，他在祭神时要举行两种仪式：一种是库的仪式，另一种是罗诺的仪式。库的仪式极其严厉(*oolea*)，举行仪式时是最辛苦的(*ikaika*)。这一仪式的祭司们明显不同于其他人，并且地位高于他们。他们都是库组织[莫奥库(*mo'o Kū*)]中的祭司，因为库是最高的神，国王要遵循着他们的仪式去祭拜他。他们也称为卡纳卢(*Kanalu*)组织的祭司们，因为那是他们第一个作为祭司的祖先的名字。那两个名字都是他们具有最显著区分性的头衔。

3. 罗诺的仪式是温和的，仪式的举行更加的轻松。然而，他的祭司们属于一个单独的组织，并且是次级的等级。他们据说属于罗诺组织[莫奥-罗诺(*moo—Lono*)]，因为国王遵循的仪式所祭祀的主要对象是罗诺。这个组织中的祭司们据说也属于帕利库(*Paliku*)组织。(Malo 1951: 159)

库组织中高级祭司的世系在一份重要的档案文献中被描述作“霍洛阿埃的系谱”，文献是以一位卡纳卢阿凯阿(*Kanaluakea*) (= 马洛记事中的卡纳卢；AH/GB 5: 188—189)开始的。这份世系的名单包括霍洛阿埃，他的儿子帕伊利利(*Pailili*)[a. k. a. 帕伊利基(a. k. a. *Pailiki*)]，以及后者的儿子普欧(*Puou*)。普欧是卡梅哈梅哈所谓首席祭司赫瓦赫瓦(*Hewahewa*)的父亲。在这份记录中没有任何卡奥奥的痕迹，也不见任何其他库克时代的罗诺祭司。(帕利库，这位马洛记事中名字被用来命名罗诺组织的人，出现在库穆里波的创始圣歌中。)

祭司团的两个组织也被约翰·帕帕·伊伊描述过：

如果阿哈(*'aha*)[仪式]是胡拉胡拉(*Hulahula*)的话，它

属于莫奥库的组织,这一组织的卡胡纳们(kahunas)[祭司们]属于卡纳卢阶层。赫瓦赫瓦和跟随他的卡胡纳们都属于这个组织。如果 Hoowilimoo 是阿哈的话,它就属于莫奥罗诺的组织。这些阿哈都运用在卢阿基尼黑庵[王室神庙]中,神庙的 *paehumu* 的围墙以及房屋的梁柱都是用 *'ohi'a* 的木头制成的。(Ii 1959: 39)

另一篇关于两个祭司群体的记叙是由 S.M. 卡玛考写的:

卡梅哈梅哈一世维持了两个祭司团组织——由帕奥传承下来的霍洛阿埃组织,以及库阿利伊的组织。霍洛阿埃在始于帕奥的卡胡纳世系(*mo'o kahuna*)中曾是卡胡纳努伊(*kahuna nui*),即高级祭司,而赫瓦赫瓦在卡梅哈梅哈晚年时变成了霍洛阿埃组织的卡胡纳努伊。这些组织的各种卡普(*kapu*),或者仪式,都非常的重要;这些组织中有两位神灵。霍洛阿埃组织的仪式(卡普)是献给神灵库努亚凯阿的,称为卡普奥希亚科(*kapu o'hi'oko*)。库努亚凯阿是住在天上乌云中的看不见的神灵[注意,这是其无法感知的主要形式],他看得见的象征是库凯利莫库(*Kuka'ilimoku*)、库霍奥内努(*Kuho'one'enu'u*)、库凯奥罗埃瓦(*Kukeolo'ewa*)、以及库卡拉尼埃胡(*Kukalani'ehu*)。库埃瓦(*Kuaiwa*)和霍罗阿亚勒纳(*Holoaialena*)是库阿利伊组织的卡胡纳,并且有很多头人属于这个组织——乌鲁玛黑黑·霍阿皮利(*Ulumaheihē Hoapili*)、库阿卡赫拉玛(*Kuakahelama*)、罗诺毛基玛(*Lonomauki ma*),以及其他。他们的仪式与神灵罗诺伊卡奥瓦利伊(*Lonoika'ouali'i*)有关,即卡普拉玛(*kapu lama*)和卡普娄卢(*kapu loulū*),而且都是黑庵[神庙]仪式。罗诺伊卡奥瓦利伊是神灵罗诺努亚凯阿看得见的象征,并且被称作罗诺伊卡玛卡希基。真人罗诺伊

卡玛卡希基与神灵也是不同的,但他在头上也戴着(*uhi*)鸟的羽毛,而且有一只卡乌普鸟作为一个标志(*lepa*),成为一面表示特权的旗子(*hae no ka lanakila*)。(Kamakau 1964: 7; 也见 Kamakau 1961: 187, 226, 227)

可以注意到,不断地把库祭司团当作“霍洛阿埃组织”,就给这些自帕奥以及长长一串前任祭司延续下来的世系,带来了一种系谱性的断裂。根据现存记录(见下面)所做的判断,霍洛阿埃的祖先都不是库祭司。他们没有出现在已知相关的名单中(AH/GB 5)。

在系谱学家 E.K. 利利卡拉尼(E.K. Lilikalani)的书中,有一篇记事类似卡玛考的记叙,但进一步提供了有趣的细节。他就是以这种能力为卡拉卡瓦(Kalākaua)国王效力的:

在卡梅哈梅哈一世的时代,在他的政权中有两个卡胡纳阶层[帕帕卡胡纳(*papa kahuna*)]: 霍洛阿埃的帕帕卡胡纳,和帕奥的帕帕卡胡纳,其中产生了帕伊利利、普欧,到赫瓦赫瓦和卡奥阿莫库(*Kaauamoku*)[女性],他们与卡瓦洛亚的科娄·卡玛考住在一起;以及库阿利利的帕帕卡胡纳。赫瓦赫瓦乃是霍洛阿埃的帕帕卡胡纳这个阶层中的卡胡纳努伊,以及卡梅哈梅哈年老时的卡胡纳。库阿伊瓦(*Kuaiwa*)和霍罗亚勒纳(*Holoialena*)乃是库阿利的帕帕卡胡纳这个阶层中的卡胡纳努伊,还有一些人也属于这个阶层。乌鲁玛黑黑[霍阿皮利, W. 理查兹的朋友]、库阿卡赫拉玛、罗诺-阿-毛基玛——罗诺伊卡奥瓦利伊乃是他们的卡普——卡普拉玛。娄卢是库努亚凯阿的卡普,即卡普奥希亚科,它属于帕奥的莫奥卡胡纳中卡胡纳努伊霍洛阿埃所有,而库凯利莫库乃是库努亚凯阿看得见的代表[*ka hoailona ike ma-ka*]。(BM/GB 1: 未分页)

把库阿伊瓦和霍罗亚勒纳等同作罗诺祭司是有关某些利益的,因为据卡玛考的说法——他宁可矛盾地将他们称为“卡瓦希和纳胡卢的卡胡纳世系中的战士”——这两者都站在叛乱的凯库奥卡拉尼(Kekuokalani)一边,这位头人在国王利霍利霍于1819年宣布自由饮食之时,试图维系古代的政体(Kamakau 1961: 225—226)。如广为人知的,首席库祭司赫瓦赫瓦就站在利霍利霍和卡阿胡玛努(Ka'ahumanu)一边。赫瓦赫瓦的动机始终是一个谜,但祭司团内部的分裂,以及在罗诺卡胡纳和统治王朝之间更普遍的分裂,可能有助于找出答案。

对两种祭司团组织的思考于1853年被朱尔斯·里米(Jules Remy)记录下来,它带有一种相似的暗示,暗示罗诺的人民和与库相联的王权之间的对立。信息得自于南科纳一位令人尊敬的住民,他声称曾服侍过卡拉尼奥普:

帕奥一直被认为是第一个卡胡纳。因为这一个原因,他的后代在人们的眼中更像贵族并获得头人自身的尊敬,这与他们被视为莫奥卡胡纳,即祭司团的事实无关。一些夏威夷人宣称,帕奥祭司之外还存在着另一个祭司人群(race),更加的古老,他们的祭司同时还是头人人群。这就是毛伊的家族(family),或许是毛伊-希望(Maui—hope)的家族,是希纳(Hina)七个孩子中最小的一个,与捉住海怪皮伊莫埃(Piimoe)的那个是同一个。这个人群的起源是传说式的,科哈拉的奈赫宣称属于这个人群。自从卡梅哈梅哈的统治以来,毛伊组织的祭司们就失宠了。(Remy 1859: 13—14)

这实际上是一份启示性的文本。它帮助我们辨认出“失宠”的“毛伊组织”中的祭司——在这方面类似于其他证据——就是罗诺的祭司团。里米提到的科哈拉的奈赫乃是19世纪中

期的一位大人物, J. W. 奈赫(不要与更早时期科纳的卡阿瓦洛亚的奈赫混淆起来)。他是库阿利伊(罗诺)组织中罗诺毛基(第五代)的一个后裔(BM/GB 10: 47; BM/GB 46: 49—50; 也见 LC/NR 8: 126)。文本中谈到了所谓卡梅哈梅哈改革中恐怕是最为激烈的地方, 即废除凯阿拉凯夸的卡奥奥玛——这个变化, 又是无法用经典性的夏威夷资料(马洛玛)来对证的。

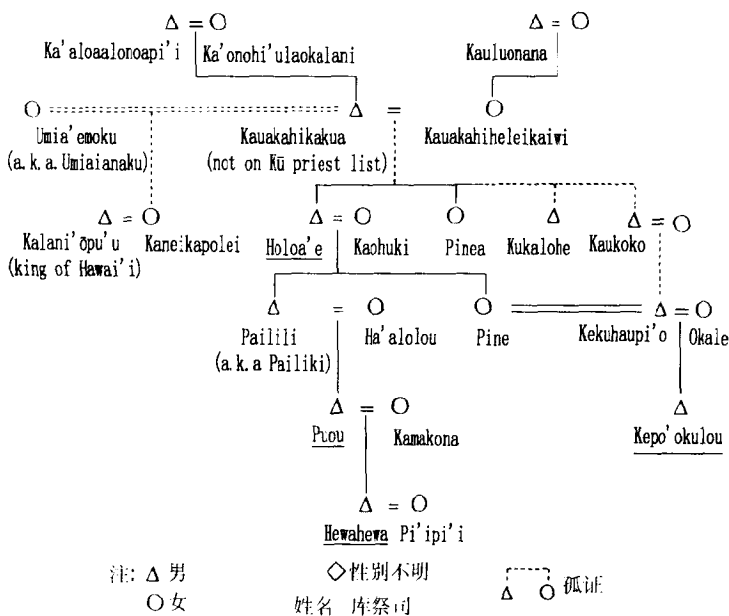


图 A13.1 卡阿瓦洛亚的霍洛阿埃祭司的系谱

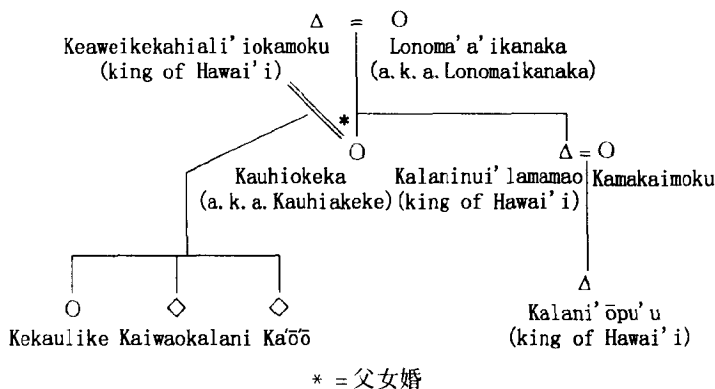
资料来源: Bridges/Kan ahele Private Collection. *Aloha Aina*: 2 March 1907 (McKinzie 1986, 2: 106). AH/GB 14: 17, 30; 3: 13, 15: 12. MKP/GB 20, 65. *Ka Nupepa Nubou*: 23 December 1873 (McKinzie 1986, 2: 85). BM/GB 1. 85, 174; 10: 57—58; 13: 42. *Ka Nupepa Kuokoa*: 24 March 1877 (McKinzie 1986, 2: 86). *Ko Hawaii Pae Aina*: 8 June 1885.

有关凯博奥库娄(Kepo'okulou)的文献资料暗示了相似的意思,凯博奥库娄是卡阿瓦洛亚的一个祭司和凯库豪皮奥的儿子,也是个武士,他获得了库克船长的头盖骨来分享战胜罗诺的胜利。这使人回想起,在1822年,凯博奥库娄告诉美国传教士罗诺流亡的故事,把库克和神灵的回归联系起来。然而,凯博奥库娄是一个库祭司,与卡阿瓦洛亚的一大群霍洛阿埃人有关联(事实上霍洛阿埃是凯库豪皮奥的岳父;AH/GB 14: 37, 38;见图A13.1)。报纸《库奥科亚(Kuokoa)》(1865年2月23日)上的一则消息报道:

羽毛神灵库卡伊利莫库(Ku'ka-ili-moku)在希基奥、普纳鲁(Punaluu)、瓦豪拉(Wahaula)、卡诺亚(Kanoa)、麦勒基尼(Mailekini)和普乌科哈拉(Puukohala)的黑庵中接受祭拜。希基奥是神灵保存的地点。这位神灵的卡胡纳是赫瓦赫瓦、凯博奥库娄、普欧、卡莱库阿胡卢(Kaleikuahulu)。

现在,同一个凯博奥库娄出现在19世纪中期的土地记录上,是作为1819年和1834年卡阿瓦洛亚的土地捐赠人,以及1819年捐赠大量凯阿拉凯夸土地('ili'aina)的人(LC/NT 8: 613—614, 586)。这个有趣的信息与温哥华的观察一致,他发现在库克时代由凯阿拉凯夸的罗诺祭司们占有的土地,在1793年被卡梅哈梅哈占用。直到那时,罗诺祭司们不仅掌握着凯阿拉凯夸村,包括希基奥的黑庵,还掌握着比村庄位置更高的大片土地区(ahupua'a),这是库克那些人在卡奥奥的保护和供给之下开辟的。由此,凯博奥库娄在凯阿拉凯夸的土地行为就再次暗示了卡梅哈梅哈对卡奥奥玛的洗劫。事实上,当凯奥瓦(Keoua)于1792年左右在Kawaihae过世时,至少一位确知的罗诺祭司,库阿卡赫拉(Kuakahela)(罗诺阿卡伊(Lonoakai)的儿子)正效力于他,而凯奥瓦乃是与卡梅哈梅哈争夺夏威夷岛统治权的对手。(Kamakau 1961: 157;

从多种的版本来看,卡阿瓦洛亚的霍洛阿埃祭司的基本系谱已广为人知(表 A13.1)。无论如何都没有任何名字能与库克时代的那些罗诺祭司(卡奥奥玛)吻合,无法像奥贝赛克拉所猜测的那样有系谱上的部分重合(Ob. 93)。一条资料(MKP/GB: 20 from *Ka Hoku o Hawaii*, 4 Aug 1921)指出,通过一位不同的母亲,霍洛阿埃的父亲也成为卡拉尼奥普的妻子凯恩卡波蕾的父亲——就是凯恩卡波蕾在决定命运的 1779 年 2 月 14 日阻止国王登上库克的船。



资料来源: AH/GB 8: 22。

图 A13.2 反映卡奥奥世系的系谱

记载卡奥奥在凯阿拉凯夸担任古老的罗诺祭司时的确切时间的系谱,相对来说很少,而且并不总是相互切合。最有趣的是把卡奥奥描述为一次王室父女婚所带来的一个低级的后代(图 A13.2)。按这样来算,这位罗诺祭司就是卡拉尼努伊拉玛毛(Kalaninui'lamamao)(a.k.a. 卡伊玛毛 Ka'l'imamao))的半个兄弟,后者本身是一个罗诺的形象(库穆里波就是为他而写的)以及卡拉尼奥普的父亲。另一篇出现在 19 世纪 80 年代有关夏威夷



夷头人系谱榜(图 A13.3, 来自 BM/GB 12)的记载中的系谱, 把卡奥奥等同为“卡拉尼奥普的总理”; 这篇系谱包含了刚才在王室系谱中提到的同一批人。这些同样的人物出现在其他的系谱中, 其中最有趣的是明显提到了另一个凯阿拉凯夸的罗诺祭司, 卡内科亚(表 A13.4)。这个名字吻合克拉克记录的“Car'na'care, 我相信这人是主教[卡奥奥]的儿子”, 而且他带了库克的一块尸身到决心号(Beaglehole 1967: 543)。(这人在奥贝赛克拉对卡奥奥和霍洛阿埃系谱的合并中也没有出现。克拉克所提到的“儿子”也同样表示一个姐妹或一个兄弟的儿子, 尽管从现存系谱中的相互关联来看, 卡内科亚最有可能是卡奥奥舅舅的儿子。按克拉克的记叙, 他可能是禁忌人。)

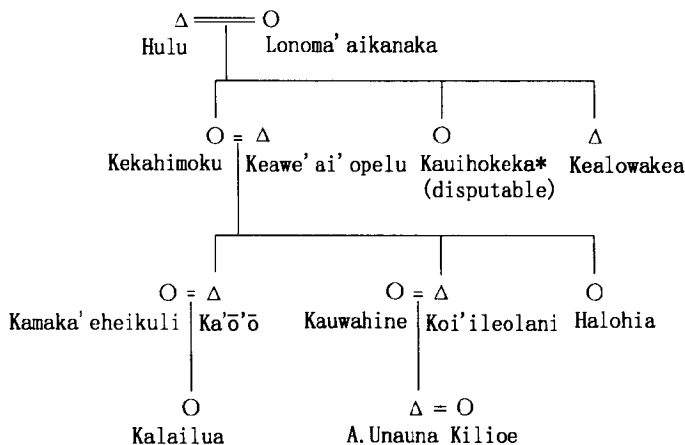
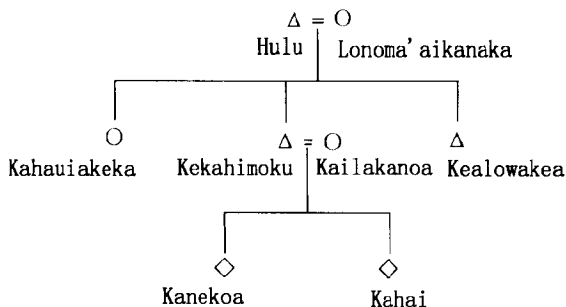


图 A13.3 卡奥奥的替代性系谱

资料来源: BM/GB 12, 附有以下注解: “这份系谱中提到的卡奥奥是卡拉尼奥普晚年的总理。当他(卡奥奥)死后, 总理一职落在凯阿韦玛乌希利(Keawe ma'uhili)身上。据说卡奥奥和凯阿韦玛乌希利是站在卡拉尼奥普一边的头人, 卡拉尼奥普惭愧地被库克船长捉住了, 因为船上的一艘艇被帕莱阿和其他人偷走了。他是[皇后]爱玛(Emma)的祖父……”



资料来源：AH/GB 8。

图 A13.4 卡内科亚的系谱

如果关于卡奥奥玛系谱记载的缺乏反映了罗诺祭司团的衰落,那么仍可以说,他们的衰微最终加强了他们的神灵具有的政治价值。我们已经看到,卡梅哈梅哈在 18 世纪 90 年代早期就占据了卡奥奥玛在凯阿拉凯夸的地盘。在随后几十年中,国王取代罗诺祭司的情形一直在继续。尽管卡梅哈梅哈的地位于 1808—1812 年左右在火奴鲁鲁 (Honolulu) 确立起来,罗诺之屋 (罗诺的庙宇) 在每一个月的大部分时间里要由国王的儿子和继承人仪式性地居住,那人就是利霍利霍 (Ii 1959: 56—58)。1804 年到 1808 年这段时期,王室成员在怀基基生活的安排无人知晓。但搬到科纳 (夏威夷岛) 之后,从 1812 年直到卡梅哈梅哈死的 1819 年,利霍利霍定期在希基奥的黑廨行使职务,并且定期住在凯卢阿的罗诺神庙中 (同上, 110, 123)。对神灵罗诺的丰产和宁静方面的强调,与卡梅哈梅哈的征服性国家的巩固之间所表现出的一致性,已经由瓦莱里奥·瓦莱里作了经典性及细节性的分析 (Valerio Valeri 1991)。“战争的超验”,如他所称呼的,使王权借此过程挪用了对罗诺的祭拜和铲除了那些罗诺祭司,同时也改变了夏威夷王权的特性——确切的是在国王夺取神灵的

仪式这方面。由此,相对于讲求人牲的库的仪式,玛卡希基的重要性在增长,以及明显运用罗诺巡游来为王室的仓库储藏各种土地物产。这也是从 18 世纪 90 年代早期直到 19 世纪,历史上不断地引用库克/罗诺之祭祀的一个动机。卡梅哈梅哈把卡拉尼奥普在 1779 年的胜利变成了一个国家的组织——这就增加了,如果也算是传统的优势,来“把我们的王朝链接到卡希基”,即通过罗诺链接到 Beretania。

## 附录 14 关于库克的愤怒

“詹姆斯·库克既是一个容易谈到的人，又是一个难以定论的人，  
而各种性格的研究却具有一种邪恶的倾向，  
会堕落成无端猜测。”

——J. C. Beaglehole(1956: 417)

尽管没有宣称是“替代理论”中的一部分，对库克心理状态的一种复调的(contrapuntal)探讨，在奥贝赛克拉对其死亡的解释中扮演了重要的角色。按这种解释，库克在其逗留夏威夷期间，变得越来越愤怒和急躁。这个问题在整个航行中就一直在内心里积累，但一种过高的自我评价和耻辱的兼而有之使其激化了，那是在凯阿拉凯夸登陆的那天，1月17日，库克在希基奥神庙忍受了匍匐在库神像之前的耻辱。此外，在1月31日晚上或第二天早晨，与库克有多年过硬交情的老水手威利·沃特曼，在决心号上过世了。按奥贝赛克拉的说法，库克对沃特曼之死感到的懊悔驱使他 对希基奥神庙采取一次亵渎神圣的行动，来驱除他现在因为曾在异教徒的神灵面前折肢所感到的懊恼和罪恶。在怒火的一次爆发中，他“让海军”把围着神庙的木栅栏和主坛上的神像用车载走，作为船上的柴火。这里有个小细节，这个事件是发生在沃特曼死之前，可能是一天之前。然而，奥贝赛克拉巧妙地处理了这个问题，指出当事件发生的时候，老水手正

奄奄一息地躺着。此外,对异教徒神庙采取的亵渎行动,清除了庙中的“偶像”,随后又把沃特曼挑衅性地地下葬在那里:葬在“夏威夷王室”中间,如英国人(错误地)认为的,但却遵照着基督教的仪式。葬礼是在2月1日下午举行的,由库克主持。神庙就这样被“污染”了。夏威夷人——尤其还有祭司凯利凯阿——对此怨恨在心。因此当库克去抓国王作人质时(2月14日),就给老百姓提供了一个机会对这个所谓的罗诺发泄他们自己致命的愤怒。

以上就是奥贝赛克拉的观点。对他赋予库克和夏威夷人心理上的性情,我无法置评。但我能够表明,就这些动机被宣称能解释导致库克死亡的那些事件而言,能作为历史而言,它们是没有根据的。

在金中尉的记叙中,假设库克在库神像面前感到屈辱是一个无法解决的含糊之处,并已经被评论过了。来到这尊神像前,祭司“自己匍匐在地,然后吻它,并希望船长也照样做;船长很被动,容许了科亚要他按其意思做的事”(Beaglehole 1967: 505—506)。很难看出,奥贝赛克拉从这几句话的哪句得出他相反的论断,即“库克被迫匍匐在地,颇为犹豫”(Ob. 46),除了这有助于他得出库克的耻辱和后续的罪恶感的观点。无论如何,没有任何办法能使金含糊的句子明晰起来:我们无法知道,库克是否仅仅“吻”了神像,如比格尔霍尔和瓦莱里所认为的,还是也匍匐在地,如我也认为的。(此外,“吻”是指在吸气时,鼻子相触或面颊相碰,而不是库克所知道的那种“吻”。)简而言之,作为历史的话,假设某种动机使库克对希基奥神庙采取了假设的愤怒行动,则完完全全是乱猜测。

对于从希基奥拆除木栅栏和神像是否是“亵渎”,人们自18世纪晚期以来就一直在考证和争论着,同样没有一个确定

的解决之道(见 Sahlin 1985: 126; Beaglehole 1967: cxlvi)。然而,奥贝赛克拉要让它成为亵渎之事的企图,使他随意地对现存的不确定之事添加不正确的历史断言。首先,通过否认英国人会真正需要柴火,他就武断地转换了库克的行为。他说道,“柴火很难作为稀缺品,按推测,船只上都会定期补充”(Ob. 115)。事实上,自从3个月之前离开美洲西北部以来,船只就没有木柴的定期供给。他们在环绕夏威夷岛的航行中既不能有新补给,在最终停泊凯阿拉凯夸海湾的早期也做不到。奥贝赛克拉对当地生态的了解,并不比对食物供应的了解强,因为他明显没有意识到,凯阿拉凯夸位于一座地势渐增,实际上没有树的熔岩平地。在向内陆和高地行进两到三英里的地方,才能发现很有用处的面包果林和石栗林。但根据托马斯·爱德加的报告——他曾进行了一次内陆探险——柴火必须从大概4到5英里的内陆背下来,获得柴火就成为一件“非常麻烦的累活”(Log, following 4 Feb 1779, p. 53)。因为英国人快要离开了,按爱德加和他的一些同伴的说法,木柴就不得不“购买”。因此,所获得的数量是明确记载的:决心号装载了两艇,发现号装载了三艇。

在许多这样的方面,奥贝赛克拉设置了罪行的假现场,这样做是为了陷害库克。另一个就是,库克肯定去唆使海军进入神庙,因为他们不可能不顾他(表面上)相反的命令而这么做。“允许普通的海军进入神庙是不大可能的。更不可能的是,他们会自发地这样做,并通过洗劫神庙中的神像来藐视库克的命令。”(Ob. 115)首先,收集木柴是一个普通水手提供的细节,而不是船上的(武装的)海军。其次,库克的手下进入神庙没有任何的障碍。相反,英国人在神庙的小山上占用了两座房屋,作为他们的缝帆工干活的地方,其中一间的部分还用来给他们的病人作

医院 (Beaglehole 1967: 508; Ledyard 1963: 139; Anonymous of Mitchell 1781)。此外,莱迪亚德的记事(它在奥贝赛克拉的论述中具有决定性作用)表明他参加了夏威夷人在黑礁中的一次聚会(1963:125)。关于神庙中的这些房屋,奥贝赛克拉试图旁敲侧击地谴责库克让船上的人烧毁了这些房屋,或至少想烧毁。由于英国人从未这样做过,这样的谴责无论如何都是匪夷所思的。“很明显”,他写到,“库克在没有被深深激怒的情况下是不会把神庙付之一炬的:这是后来在船员们为库克之死的一次报复行动中干的事情”(Ob. 119)。但英国人在库克死后,2月17日对凯阿拉凯夸的攻击中放的火,烧毁了悬崖和神庙之间的房屋(Burney MSb, 17 Feb 1779)。英国人在神庙中占用的那两间房屋在2月3日晚上就被烧毁了。然而,英国人为了准备他们第一次离开,事先就撤离了那里。夏威夷人放火或许是在寻找豪佬落下的东西(同上,3 Feb 1779; Beaglehole 1967: 520),或许是“完成他们自己的一些迷信的观念”(Gilbert 1982: 103)。莱迪亚德也注意到是夏威夷人放的火,尽管他的看法明显是不正确的,即他认为他们之所以这样做是因为,英国人未经他们的同意就使用了希基奥神庙,还违犯了他们的意愿(Ledyard 1963: 139)。

奥贝赛克拉对搬走神庙的栅栏和神像,以及可能对夏威夷人造成的影响所做的诠释,依据的是降低金中尉关于交易的记事的价值,而去相信约翰·莱迪亚德的记事。金说 he 自己是与祭司们磋商此事的人员,更令他惊讶的是,从夏威夷人一方感觉不到丝毫的怨恨;他也不认为会带来任何负面的后果。莱迪亚德说是库克亲自去磋商的,并且说这激怒了凯利凯阿祭司以及使相关的夏威夷人感到愤怒。奥贝赛克拉发现金的报告很可疑,并相信这是掩盖库克的亵渎。另一方面,对于莱迪亚德的记事,

他发现“极有可能”——对此说了两次(Ob. 116, 118)。这种批判性阅读的根据,看来是由于莱迪亚德的说法符合他自己的诠释,而金的记事则与之矛盾。内在证据并不特别地支持金为了保护库克而在撒谎的观点,基于这样一些理由:一,尽管(按奥贝赛克拉的看法)当金在写官方记事时,可能表现出这种撒谎的倾向,但仅仅是在这份官方的版本中,金曾说他起初有一些疑虑,“对这个建议的恰当性,而且很担心,甚至一提及它就会被他们视为无信仰而大为震惊”(Cook and King, 1784, 3:25)。他很快补充道,“我发现我自己错了”。二,尽管在金的私人日记中没有提到这句有保留性的话,交易在那里还是直白地记述下来,没有任何严重的后果。因为这是一篇日记,写的时候库克还活着,而且在金能梦想把航行呈现给公众的美差落在他头上之前,没有理由推测他正在编造一个故事。此外,金担任了就木柴进行磋商的重任,因为他负责希基奥旁边的观象台,与祭司们很熟。

金的私人日记确实是完全无辜的。他说库克“希望我们”去看看夏威夷人是否肯卖栅栏,因为怎么看那些栅栏都快朽了,而且有时候夏威夷人自己就把柱子取走了。因此,“我们看不出购买栅栏的建议,会冒任何被视为不敬神的危险”(Beaglehole 1967: 516)。夏威夷人轻易就答应了,没有要求任何的补偿,尽管他们得到了“慷慨的回报”。然而,在金意识到之前,水手们已经拿走了半圈神像。当他去查问时,他们都说是“土著告诉他们这样做的,并且坚持要他们这样做”。金显然被弄糊涂了,他去见首席祭司卡奥奥,但他仅仅要求归还位于中央的小型库神像,以及两尊位于中央的神像要保持立着的姿态(同上)。除了把这一情节的日期错成2月2日,金在出版的版本中还补充了,他特地被逐条地嘱咐了去与祭司们磋商,以及他起先担心这样做的



恰当性。然而,他再一次说,夏威夷人对此建议没有任何惊奇的表示。并且,夏威夷人不仅坚持搬走神像,而且他们“对此没有表现出丝毫的怨恨”(Cook and King, 1784, 3:25)。他重复了随后与卡奥奥的谈话,没有对此事表现出任何进一步的兴趣和关心。

当时另一篇与此有关的记事不同于金的记事,主要是关于为木柴之事去交涉的是谁。伯尼、劳、爱德加和罗伯茨分别说是库克,是克拉克,或者两人同时直接安排这次交易。劳的记事,与金的一样,表明担心亵渎确实是一个欧洲式的先在的观念;由此他才蔑视夏威夷人,说他们“为了一丁点的铁……可以把教堂和墓地都卖掉”(Law Journal, 1 Feb 1779)。无法知晓,这些消息是否基于直接的观察。莱迪亚德是一个海军下士并驻守在观象台,他对所发生之事的报告给出了一个不同的理解,尽管他也说库克是亲自参与的。奥贝赛克拉试图调和不同的记述,于是假设金中尉最先被派去就木柴进行交涉,但失败了,这就使库克得去做他自己的肮脏事,如莱迪亚德随后所记述的。

莱迪亚德记事中的记述在赋予库克的角色以及库克与凯利凯阿祭司之间假设的失和两点上都有偏差。两点中没有一点能得到其他记事的证实,并且第二点明显与后来的事件相矛盾。莱迪亚德认为,库克“对他的伟大和重要在土著评价中日渐衰微毫无察觉”,上岸来购买神庙的栅栏以作柴火(1963:136)。派人叫来了“Kikinny”(凯利凯阿)祭司和其他一些祭司,库克提议用两把铁制斧头来交换栅栏,这提议使他们甚为惊讶——并不仅仅是价格上的不足——因此他们拒绝了。愤怒的库克命令他的人推倒栅栏,“亲自动手执行这命令”(同上,137)。无力反对这些“亵渎的[原文如此]破坏行动”,头人们只能沮丧地在一旁看着。他们再次拒绝了库克两把斧头的提议。(奥贝赛克拉,碰巧也没有说,对于意欲洗雪其罪恶和屈辱的一次行动,库克为何如

此急于补偿。)仍按莱迪亚德的看法,库克接着增加了第三把斧头,但凯利凯阿现在脸色苍白且浑身颤抖,再次拒绝了。于是库克简单地把斧头都插进凯利凯阿的衣服里,并离去。由于自己不想碰这些斧头,凯利凯阿叫一些仆人从他的衣服上拿走。与此同时,聚集在神庙围墙下的岛民们都“非常地愤怒”,把英国人推倒的木头和神像抬回去(同上,137)。这就是莱迪亚德所说的。当时的其他报告中惟一与此相似的一篇是齐默尔曼的,尽管我们不知道他是否在场。他说,夏威夷人都表现出“一丝丝为难的样子”,但他们不应该这样子的,因为他们的头人已经允许了搬动,并且还用6把斧头作为礼物来安抚他们(1988:98)。

因此,莱迪亚德的记述要求我们忽视金和齐默尔曼的报告,即交易已经得到满意的磋商。代之的是,在库克和凯利凯阿之间留下了一段尴尬之事,使后者愤怒——其他日记作者对此仅仅提到为船只购买木柴,无法证实。但后来,凯利凯阿随后的行为也没有对库克玛显示出敌意——相反,这看起来才是决定性的。因为正是凯利凯阿,这位罗诺祭司——“我们的、尊敬和仁慈的 Kireekea”,如金中尉称呼的(Beaglehole 1967:563)——随后至库克死亡以及之后,都一直表示 he 自己是英国人的朋友。在言和行两方面以及在某些程度上冒着自己生命的危险,他与国王一方对着干。国王一方则要对那次死亡负责,并且后来卷入与豪佬的公开敌对状态。

当库克于2月14日在卡阿瓦洛亚倒下之后,凯利凯阿正在凯阿拉凯夸穿越海湾。听到这个消息,他来到希基奥神庙找金中尉,“脸上显出极度悲伤和沮丧的样子”,问这是不是真的(Cook and King, 1784, 3:56)。很快,金和英国的观象台的那批人被围困在神庙的平台上,凯利凯阿和他手下祭司中的少数几人与他们待在一起。在金的请求下,祭司们最终安排了停战以

让英国人撤离。根据几篇记事,在围困期间,凯利凯阿为金的这批人找来水——给可怜又受诅咒的灵魂喝点水(嘿,那是吉普林(Kipling)!我知道他不在那里,但见 *Law Journal*, 14 Feb 1779; *Roberts Log*, 16 Feb 1779)。“禁忌人”带了一块库克的尸身到决心号,并警告英国人不要相信卡阿瓦洛亚的头人。他“是我们的朋友 Kireekaa 派来的”,如一个报告指出的;其他报告认为他“属于”凯利凯阿;一些报告(显然不正确地)说那晚是凯利凯阿亲自过来的(*Anonymous of NLA*, 13—14; *Burney MSb*, 15 Feb 1779; *Clerke in Beaglehole 1967*: 542—543; *Edgar Log*, 16 Feb 1779; *Samwell in Beaglehole 1967*: 1208; *Law Journal*, 16 Feb 1779)。吉尔伯特谈到了这段情节,两个到决心号的人是一个祭司派来的——后来他辨认出这个祭司是凯利凯阿——

他以前总是以极大的热情接待我们。我们明白他和他的那批人,一直都与我们有过硬的交情,但他们人太少而不能对他们的乡民们宣布,这就是他们夜晚来的原因,可以不被人知道。(1982:112—113)

事实上,在英国人与卡阿瓦洛亚的头人冲突期间,那就是说,一直到库克的骸骨还回来,凯阿拉凯夸的祭司们都在保证船只的食物供应(同上,117; *Clerke in Beaglehole 1967*: 546)。此外,正是从“诚实的 Kireekaa”那里,萨姆韦尔知道了率先袭击库克的那批卡阿瓦洛亚头人的名字(*Samwell 1957*: 23—24)。而且迟至2月22日,在英国人与国王一方达成表面的和平之后,凯利凯阿一直还在警告他们,

这些人[国王和卡阿瓦洛亚的头人]都不是我们的朋友,并且我们有无数的理由去相信他。同他谈到杀害库克船长的两个头人时,他压低声音问我们,在我们走之前是否想捉住他们杀掉。他们变得家喻户晓,那行动为他们赢得

了极大的名声。印第安人说他们认为,如果卡拉尼奥普(Kariopoo)与库克船长一起上船的话,他会被杀掉。(Beaglehole 1967: 1218)

这里没有一点能证实莱迪亚德的报道,即凯利凯阿和管理希基奥神庙的罗诺祭司们被搬动栅栏和神像激怒了,或者说他们的愤怒在库克之死中起了作用。相反,他们的行为依旧友好,甚至是对英国人乐于襄助和忠心耿耿。神庙也没有因为柴火之事而被亵渎,因为此后以及英国人仍在凯阿拉凯夸期间,神庙用来举行过两次仪式。在搬走栅栏后的 48 小时内,即 2 月 2—3 日的晚上在那里举行了一个仪式,这与玛卡希基中的结束仪式相符。鼓声隆隆,某些神像被包裹着,而且贵重之物被献给其中一尊(King in Beaglehole 1967: 620; 见前文,第 81—83 页)。在 2 月 18 日,祭司们要在希基奥主持一场仪式,特征求英国人的同意,因为外来者已经在那里驻扎了一些人。在这个场合里,凯利凯阿献上了祭品(Burney MSb, 18 Feb 1779; Anonymous of NLA Account, 18)。发生在一个阴历月份的月初——按我们的计算,1779 年 2 月 18 日乃是考卢阿月的初二(前后 1 天)或库禁忌(见 Sahllins 1989)——这第二个仪式相当于玛卡希基结束时,恢复日常神庙活动的仪式。“在考卢阿月库禁忌的期间”,马洛写到,“国王、头人们和所有的人再次开始他们平常的宗教仪式”(1951: 152)。这也有助于解释关于前几周内夏威夷人对希基奥神像满不在乎和甚至是不敬的态度的某些消息——各种态度也与报道中对英国人搬走神像漠不关心相一致,库神像除外。不论在出版的记事中,还是在其私人日记中,金中尉甚至在抵达凯阿拉凯夸的第一天就观察到,在库克被要求向库的偶像表示敬意期间,当祭司科亚在带着库克经过时,看起来对其他神像表示了某些轻蔑和冷笑(Beaglehole 1967: 505; Cook and King 1784,

3:7)。确实,这些神像都是神灵的容器。但只有当它们被仪式性地献祭时,它们才是神灵的容器,这种状态在玛卡希基期间不可能达到,因为平常的仪式在那时是暂停的。由此,对神像的满不在乎作为一条通则被金中尉报告在他的夏威夷观察的摘要中(Cook and King 1784, 3:160)。萨姆韦尔在他自己的日记中谈到了相似的事:

尽管他们把这些偶像视为他们的神灵,他们对它们并没有显出丝毫的尊敬,因为当我们中的任何人嘲笑它们以及轻蔑地对待我们认为其中最神圣的那些神像时,印第安人们不是感到被冒犯,而是加入我们来愚弄它们,似乎和我们一样看轻它们,而且甚至为了戏言琐事,神像中没有哪一尊他们不敢卖。(Beaglehole 1967: 1185; 注意:最后一句对库神像并不真实)

对于引导头脑乱糟糟的库克去洗雪罪恶和耻辱的这种假设的亵渎,谈了如此之多。进一步的假设库克把沃特曼葬在希基奥增加了愤怒,根据文献的证据,也仍然乏善可陈。相反,奥贝赛克拉通过轻视民族志,独特地将他对这一情节的常识性历史中具有种种不足调和在一起。

首先,奥贝赛克拉不得不使库克对把沃特曼葬在希基奥神庙的决定负责。但没有任何历史资料曾这样表示过。大部分的资料都表明沃特曼是应夏威夷人之请葬在希基奥的。然而,里克曼说这是按照沃特曼“自己的意愿”(Rickman 1966: 307)。莱迪亚德从里克曼那里借用了许多,他同意这是沃特曼的主张,库克对此也同意了,但在库克告诉夏威夷人之前,祭司凯利凯阿抢先在希基奥黑廄中提供了一块地方(Ledyard 1963: 124)。奥贝赛克拉从表面上来判断,发现沃特曼想葬在一座异教徒的神庙中的观念是不可能的,而基于相似但相反的理由,无法相信夏威

夷人会希望一位普通的英国海员葬在神圣的王室神庙之中。<sup>[1]</sup>然而,关于夏威夷人在决定中扮演的角色,莱迪亚德至少同意金中尉的说法。在他的私人日记中,金写到:“头人们听闻[沃特曼的]死讯,表达了一种愿望,即他可以埋在岸上,也就是可以葬在莫莱中”(Beaglehole 1967: 517)。在官方的记事中,“应岛上国王之请,他被葬在了莫莱中……老卡奥奥[祭司]和他的弟兄们都在一旁观看”(Cook and King 1784, 3:24)。奥贝赛克拉说官方记事与仪式中国王的不在场明显矛盾。于是我们就只剩下相信,金中尉(和莱迪亚德)关于夏威夷人有兴趣让沃特曼葬在希基奥的报告是编造的。库克被假设完全隐藏在这事后面。完全没有被隐藏在这事后面的,是沃特曼的死与玛卡希基的结束仪式上一个人牲的仪式性规定之间的吻合,但按奥贝赛克拉的看法,他早就因为“难以置信”撇开了这个观点。在仪式日程表上的一个日子,这一天正好或大致是沃特曼死的阳历的日子,国王的人神,科霍阿利伊要在主要的玛卡希基仪式举行过的神庙中食用人牲的眼睛(Malo 1951: 152)。<sup>[2]</sup>这种吻合不仅解释了夏威夷人把沃特曼的尸体带到希基奥的兴趣,还有下葬期间夏威夷人行为的方式。

奥贝赛克拉认为,对于库克现在加诸对希基奥神庙历次造成的伤害上的不敬神的侮辱,夏威夷人出于懊恼而联合抵制英国人的仪式。部分地,他的解读是来自于英国人的失望(至少像莱迪亚德详细描述的那样),是在他们抬着沃特曼的尸体从登陆地点到神庙举行盛大游行时,对夏威夷人反应的失望:

当载着沃特曼尸体的 Pennace 靠岸时,我们期待着土著人的好奇心会被激发起来,成群地过来围观,并观察我们在这种场合的行为——但是却很平静,此外,人们全都把他们自己关在他们的房屋里,除了两三个跟随 Kikinny[凯利

凯阿]的人外,再也见不到人。(Ledyard 1963: 124)

无论莱迪亚德还是奥贝赛克拉都没有思考过这样的事实,即在库克的访问期间举行的两次葬礼,英国人都不能到现场观看对尸体的处理——尸体会被(或多或少直译的话)秘密地带走。而这里或许比这一看法还要更多些,当祭司们猎获一名人性并拖往神庙去时,人们确实要把他们自己关在房屋里(Malo 1951: 172—173)。夏威夷人回避仪式的另一个证据是少数夏威夷人在场。奥贝赛克拉把莱迪亚德提到在游行时看到的凯利凯阿和另外两三个人视为少数人。金中尉谈到卡奥奥及“其弟兄们”在举行仪式时在场(Beaglehole 1967: 517);爱德加宁愿说是“许多印第安人在场”(Log, 2 Feb 1779)。即使可能如此,奥贝赛克拉似乎忘了,平民是不得参加在王室(卢阿基尼)神庙中举行的仪式的,参加仪式的严格限制在高层祭司们和头人们。(1794年,温哥华参加的一个仪式中,大概30个这样的贵人出席:Vancouver 1801, 5: 36—39。)忽视这篇民族志,奥贝赛克拉就能发明一个夏威夷人祛除污染的仪式,来完成他关于库克之愤怒的伪历史:

人们可以合情合理地把夏威夷人的联合抵制诠释作,对一个普通人葬在王室黑厩中所造成的污染的一个反应。……祭司们是惟一在场的人,并且他们在这场合中的仪式行为毫无荣耀沃特曼的意思,反而是试图抵制污染造成的影响或对神庙禁忌的破坏。(Ob. 195)

奥贝赛克拉由此提及这样的事实,基督教的祷辞念完后,卡奥奥玛走上前扔进一头死猪、一些香蕉和椰子。事实上,金报告说,他们想用大量的这类物品,连同他们重复的仪式,向沃特曼表示尊敬。尽管“他们在某种程度上被制止了”,但接连三个晚上,“卡奥奥(Kao)和他的人围着墓冢杀大猪,并且一直在唱歌,他们这些虔诚和美好的行动就不会遭到干预”(Beaglehole 1967:

---

“土著”如何思考

517)。莱迪亚德讲述他在这几个晚上的一天参加了 12 或 13 人的一群人。他的理解是,他们庄重地聚在一起“向沃特曼的灵魂献祭(如果我可以这样称呼它的话)”(1963: 125)。这实际上对夏威夷人来说是一次重要的葬礼,这在当时对两块英国人称之为“莫莱”(那就是,塔希提的 *marae*,“神庙”)的墓地的记述中得到了证实,同样献祭的物品是一些猪和香蕉,而且祭司参加。爱德加在他往内陆的探险中的一次见到了这些墓地(Log, following 4 Feb 1779)。劳这样描述它们:

我们也看到了两座非常好的莫莱,我检视了其中一座,发现与塔希提的不同,因为人们把尸体暴露在长长的竿子建成的一座小屋下面……并在墓冢上竖立着某种纪念碑[... ]在一棵高高的树上,悬挂着两头猪和一串香蕉。莫莱紧挨着一座祭司的房屋,我猜想他是负责管理死人的。(Journal, 31 Jan 1779)

以库克匍匐在库神像之前的假设中具有的不确定性来开场,奥贝赛克拉对库克的愤怒所做的推测衍生出一系列权宜性的诠释,其真实价值在历史上的未知和民族志上的无保证之间徘徊,同时忽略了文本上的反证。

## 注释

- [1] 奥贝赛克拉认为沃特曼想葬在岸上,即使不是希基奥,也是不可信的。但金对沃特曼病情晚期的记述,使得后者曾考虑或交谈其安葬的意愿都不可能。沃特曼在英国人初到凯阿拉凯夸时正处于康复期,在岸上歇了几天——可能是在建在神庙里的病房。稍后他似乎痊愈了,自己要求回到了船上。然而,第二天,他“得了麻痹性中风,并在两天后死了”(Beaglehole 1967: 516)。像往常一样,莱迪亚德有他自己的、独特的版本:“他死于慢烧,部分是由于酗酒加快了,如果不是酗酒导致的话”(1963: 123)。如果莱迪亚德值得相信



的话,库克这位可能颇亲密的老朋友饮酒方面就有问题。因为沃特曼的地位低,使他不配葬在神庙里,奥贝赛克拉忘了牺牲的受害者通常是叛乱者、犯事者或所谓的奴隶(*kauwā*)。

- [ 2 ] 沃特曼于 1779 年 2 月 1 日下葬。这是月相的第 14 天,满月的 Hua 禁忌期间。在卡埃洛月的 Hua 期间,牺牲备好了。根据这里采用的 12 月玛卡希基的对应关系(Sahlins 1989),这时是卡埃洛月。

## 附录 15 语言问题

尽管,像在里克曼中尉的例子中,奥贝赛克拉可以对库克日志家们的语言能力表示怀疑,但在其他方面,他却能够无批判地接受他们对夏威夷人的言和行所做的特定理解。因此,依奥贝赛克拉的看法,不仅里克曼能够准确地对凯阿拉凯夸报告卡拉尼奥普当时是在毛伊议和,萨姆韦尔也能够区分出细微的差别(后来西方的学者都做不到),注意到祭司们在罗诺之屋举行的一场特定的仪式,仅仅是想把库克变成与奥梅阿具有同样地位的神圣头人,奥梅阿同时也以“罗诺”而闻名。此外,奥贝赛克拉有时又确认他对豪佬语言知识判断的准确性,证实他们自己就承认,他们的语言知识不足以译解当地的众多宗教观念。这显然是正确的,但同样显然,他们的无知也不能作为任何论据来反驳夏威夷人把库克理解作玛卡希基神灵的一种形式。

金中尉承认,英国人对夏威夷的了解并没有如他们本应该了解的多,尽管“我们据说在理解他们语言中的某些方面有很大的优势”(Beaglehole 1967: 603)。他们了解语言中的某些方面部分是因为他们在塔希提的经历,有这样经历的某些人还参加了库克以前太平洋航行中的一次或两次。从第一天的接触开始,即 1778 年 1 月 19 日离开考爱时,英国人在夏威夷人的言谈中发现了塔希提语的同根词,从这里他们立刻得出结论,两个人群属于同一个“民族”(nation)”。但因为英国人仅花了停留夏威夷

的3个半月中的五分之一时间在岸上,而且由于预计的观察者库克和安德森在这次航行中过世,按金先生的看法,对夏威夷的风土人情的报告就比本来可以达到的更贫乏。

同样,库克的年代记中有一些对夏威夷的情况和活动提供了如此富有细节性和真实性的理解,也只能来自“对他们语言的某些方面的了解”。这包括金先生自己相当值得称道的记事,是关于几个夏威夷岛屿的政治,包括系谱、亲属和婚姻关系,以及领土的宣称和有关掌权头人及其家族的争论(Beaglehole 1967: 614—617;也见埃利斯单行本的记事 Ellis 1782, 2: 184—187)。英国人了解到,他们在1778年11月出现前一小段时间,夏威夷岛的国王以宣称其子基瓦拉奥(Kiwala'o)是毛伊岛的王室继承人为名义,在与毛伊交战;他们知道,当夏威夷岛的军队进入凯阿拉凯夸时,国王的妻子卡罗拉和基瓦拉奥还留在毛伊;他们也事先确切地知道国王和武士们到达凯阿拉凯夸的时间。英国人和凯阿拉凯夸的罗诺祭司们成功地安排了几次内陆游览,完全由后者作向导和提供补给。其他这样的安排,有让豪佬使用希基奥神庙及其辖区;而且有两次,反过来在其请求之下,英国人把神庙又让给祭司们去举行特定的仪式。英国人是夏威夷人为他们表演的两次“娱乐活动”的嘉宾,表演的计划是告诉了他们的——这是在他们告诉了夏威夷人他们离开的日期之后。当金中尉带领的观象台那班人在库克死后被围困在希基奥之时,他们能够通过向罗诺祭司们请求,达成停火——他们起先对罗诺祭司们否认库克已死。那之后,过了几天,英国人为库克遗体的归还进行了成功的交涉。但当时,从到凯阿拉凯夸的第一天开始,他们与头人们(帕莱阿和卡奈纳(Kanaina))进行了富有效率的交谈,头人们上船来规范夏威夷人在甲板上的活动;而且当他们希望船上清除夏威夷人(或夏威夷男子)时,这两位头人进

行了清除行动。在凯阿拉凯夸的豪佬也能够敏锐地观察到,持续存在于当地祭司和在卡阿瓦洛亚的国王那批人之间的敌对状态,这些观察与后来历史上罗诺祭司和夏威夷岛王室之间的关系完全吻合。英国人也知道,罗诺住在天上,国王的神灵住在他们自己的家乡(Beretane)。他们发现在群岛中,从下风地区到上风地区(from the leeward to the windward part),夏威夷语发生从 t 到 k 的语音上的变化。萨姆韦尔提供了一个“范例”的字表,超过 140 个字和短语,包括人身体的 21 个部位、18 个动词或动词短语,以及几个句子(Beaglehole 1967: 1230—1234)。人们可以应付一段时间了。但就历史编纂学的结论来说,或许足够说明,库克的年代记作者对夏威夷人的言和行所做的任何阐述,不能基于假设他们语言上的不胜任而优先地忽略掉。这些日记中谈到的夏威夷的任何事情,都必须放在与夏威夷历史和文化知识的积累所具有的关系中来评估。

## 附录 16 卡玛考(Kamakau)的众神

多雷西·巴雷尔(Dorothy Barrère)对卡玛考著作某一方面的批评性评论并没有使奥贝赛克拉得到预先的警告——某一方面是指基督教关于神和人的观念对夏威夷观念的同化——尽管卡玛考自己引用了那评论：

卡玛考是一个满腔热情、性情激烈以及敢于说话的基督教改宗者，他自己在有关他的人民的神灵和创始神话的传统知识方面有深厚的基础，这就使他能够充满热情地任意进行诠释和相提并论，来显示在夏威夷和基督教关于神和人的观念之间存在一个具有可比性的信仰背景。(Barrère in Kamakau 1964: viii; 着重号为笔者所加)

根据我们一直在讨论的各种经验性基础，不仅 1858 年波格(Pogue)的版本，还有在 1838 年的《夏威夷历史》中卡玛考关于库克到来的故事的原文，都可以反复地断定库克是罗诺的一个化身。这些文本谈到了各种判断，它们预设了一种人格化的宇宙和灵魂的固有性，包括相关的逻辑性综合，以及神灵以人类形式的出现。在毛伊，库克玛“都是神灵；他们都是火山，因为火在他们口中燃烧”(Kahananui 1984: 170；注意与火山中火的保管者罗诺玛夸之间的联系)。或者在考爱：“那天晚上开炮了，火光跃向天空。人们认为它是一位神。他们称呼他罗诺玛夸——父亲罗诺”(同上，168)。就所能确定的，英国人在他们初次访问考

---

“土著”如何思考

爱时并没有开大炮。这一文本的诱因,它的夏威夷逻辑,看起来是尼伊豪或考爱的头人次年向里克曼所表达的:“指向太阳,[他]似乎认为我们应该在航程中访问那个发光体,而且我们的枪炮发出的巨响和火光,以及天上的雷鸣电闪都来自同样的源泉”(Rickman 1966: 332)。其他这类有关夏威夷人回忆的结构性诱因将被随时记录下来。

关于夏威夷人对库克诠释中的灵活性,不仅在卡玛考那里,还有在古代的文本中,都确实有或明或暗的不同意见。它们属于这里已经讨论过的一类,有关罗诺信仰的政治学和不同群体与神灵之间的关系。出现的争论是关于是否与神交战或偷窃神的东西。在文本中,各种争论都明显由掌权者来解决:祭司们和掌权头人们,这些人“能把结构赋予观念上的事物,通过把对罗诺的供奉给予库克,实践地把人民投入宗教的怀抱,而他们自己则是这一宗教的合法代言人”(Sahlins 1985a: 122)。早期的夏威夷文本表现了一种多样化的“并接结构”,偶尔回响着著名的“派系之争”,这是库克航行的日记家们也观察到了的。但虽然如此,早期的《夏威夷历史》中的记事对于库克等同于罗诺并非都是模棱两可的。他确实是罗诺——以玛卡希基的形式,罗诺玛夸(Kahananui 1984: 168)。其中与卡玛考基督教式的设想相符的惟一点乃是库克死时著名的动作(business),当时武士们确定库克不是一个神灵,因为他叫出声来,并倒下(同上,174)。此外,这样的推论也表明,直到那一刻前,人们都相信他是罗诺。

卡玛考宣称曾用来反驳库克的神性身份的其他一些论证,明显不仅是它所表达的夏威夷概念的置换,也是《夏威夷历史》故事的置换。于是,卡玛考竭力去证明,当库克与高层考爱妇女卡玛卡赫蕾的女儿睡觉时,当英国水手与夏威夷妇女睡觉时,这就使人们确信,豪佬仅仅是些男人,因为夏威夷神灵不会做这种

事情。无论如何,这都会是卡玛考所做的一个奇特的阐述,因为两三年之后,他把这种结合称为家族神灵('aumākua)的一个主要来源:

奥玛夸('aumākua),家族的祖先神,都是古代起源的神灵,“来自太古时代”(akua kumu kahiko mai na kupuna mai)——祖先们明确地相信他们来自这些神灵,或者他们确实由一个神灵传承而来。如果一个神灵在他们中间交配,并且诞生了一个人,这个神灵就是他们的一个奥玛夸,以及一个库穆帕(kumupa'a),一个“固定的起源”。……一位阿夸奥玛夸……就是一个受到深深敬仰的神灵。……祖先们讲到的阿夸奥玛夸有凯恩、卡纳罗亚、库和罗诺。(Kamakau 1964: 28; 1870 年第一次出版)

当然有个家喻户晓的故事,讲库克从天上降临,与(夏威夷岛)普纳(Puna)的高层妇女交配。而且恰恰是罗诺传说中的这些领域,把库克降临变得《夏威夷历史》化了,包括人们应该如何讲述这位神灵的不同意见。在玛卡希基中,罗诺回来寻找他失散的妻子,或者,在一种宇宙的语域(register)上,来使土地肥沃。尽管库克没有与卡玛卡赫蕾的女儿睡觉,对此任何人都可以说明,但《夏威夷历史》中的夏威夷传说认为他睡了——正是因为他与罗诺一样的资格。此外,《夏威夷历史》把这个事件置于夏威夷人之间的一场讨论,这讨论必然连带了罗诺回归的其他方面,也讲述了他寻找妻子,即接下去与人们的那场战斗。当考爱的人看到船上枪炮发出的火光时,他们确定这就是罗诺玛夸,

土著们[kānaka]认为他们应该战斗。一位女头人——考穆阿利伊的母亲——她的名字是卡玛卡赫蕾,说:“不要发动战争去对抗我们的神,安抚他,神就会善待我们。”然后卡玛卡赫蕾就让她自己的女儿去与罗诺——库克船长作

伴。莱莱玛霍阿拉尼(Lelemahoalani)就是所说的那女儿的名字。她是考穆阿利伊的姐姐。(Kahananui 1984: 168)

卡玛考这本杰出的著作由于马洛和其他拉海纳卢纳同事的争相效仿,不断地声名远扬。他关于库克船长的故事明显想在两方面超过 1838 年的《夏威夷历史》。一是通过把反映各种基督教观念的怀疑论归因于古代的夏威夷人来动摇库克具有罗诺身份的可信度,好像他们同样不可能相信人可以是神似的。(奥贝赛克拉相信反映夏威夷人信仰之灵活性的诸多方面,都是卡玛考的贡献和谦恭,也都反映了基督教的无灵活性。)其他及对立的竞争性方式包含了卡玛考对原住民关于具体之物的逻辑的精致化。卡玛考在倍增外来者和既存神话中神圣事物之间的经验性相似方面超过了他的夏威夷前辈。这种经验性激发的神话诗学才真正是突出的方面,因为卡玛考不得不去解释库克在夏威夷经历的主要事件——更不用说他那时正在为一个夏威夷的听众群写作。于是,

当他们出去看船时,看到一些陌生人从背上的洞中望出来,一个人就说,“那些是高地上的神灵,嘴油光光(Kanukuhinuhinu)、偷看(Ki'ei)、窥视(Halo)”。看到陌生人中有人拿着望远镜,他们就说,“长眼睛(Maka-loa)和眼睛会漂移(Na-maka-oka'a),这些陌生人能看到天上和大地”……当他们看到陌生人放长缆绳时,土著人称呼他们树蕨之库(Ku-pulupulu)和岛屿包装人(Moku-hali'i)。这些都是造独木舟的人祭拜的森林里的神灵。(Kamakau 1961: 98—99)

卡玛考的文本,实践性地包含了有关库克身份的整个争论,是在这些神话实践的条件下得以完成的。而且主要的结论是“人们说,‘真的,这就是罗诺,我们的神!这就是罗诺,我们的神!’”(同上,100)。



## 附录 17 马克萨斯(Marquesas)及 其他地方的阿夸(Atua)

在他关于马克萨斯的早期记事中, W. P. 克鲁克(W. P. Crook)写到:

他们肯定他们的祖先被来自这些岛屿[诸多圣歌中命名的 41 个岛屿]中部分岛屿的阿夸拜访过。他们现在把这一头衔无偏见地给予所有的欧洲人以及各式各样的外来者。他们讲述的关于古代访客的故事, 确实要求外来者具有某种超自然的东西。(1800:30)

看来在这些方面, 对丹宁有关马克萨斯历史民族志的解读有一些误解。奥贝赛克拉写到:“格雷格·丹宁在一封私人信件中告诉我, 把 *atua*/阿夸(*akua*)扩展来指白人在马克萨斯人中是非常普遍的, 但它不能翻译作‘神’”(Ob. 198)。丹宁解释了这个难点:

奥贝赛克拉博士与我就阿夸这个名称在马克萨斯人中的用法进行了私人交流, 他对我写给他的私人信件引用, 并没有抓住我所写的意思, 在我看来, 就肯定不会支持他依此得出的观点。他曾就其他事情写信询问我在《爱德华·罗伯茨的马克萨斯日记 1797—1824》(*The Marquesan Journal of Edward Roberts 1797—1824*) (Honolulu: University Press of Hawaii, 1974) 中的一个脚注。这脚注写的是:“阿

夸。马克萨斯人给予欧洲人的名称(Porter, 1882, II: 52; Crook, "Account": 30; Coulter, 1845; 204)。这名称和随后神化的特权都适用于马克萨斯社会的其他成员(Crook, "Account": 35)。Robarts 是否在这个意义上被归类作一个阿夸,我们无法知晓。”那时,奥贝赛克拉正在猜测,把阿夸这个名称用于欧洲的闯入者究竟是库克之死的一个后果,还是与之无关。我对马克萨斯的知识告诉我,他走错路了。威廉姆·帕斯科·克鲁克(William Pascoe Crook)的手稿,尽管是由伦敦传教士协会的塞缪尔·格里特赫德(Samuel Grethead)所写,但却包含克鲁克回忆其1797年在马克萨斯长达一年的停留,以及被克鲁克带回英格兰的年轻的马克萨斯人特冒德德(Temouteitei)支持性的证据。克鲁克的手稿明确证明了,马克萨斯人把欧洲人作为阿夸的分类是他们自己制造的。以下是我于1991年1月29日写给奥贝赛克拉的信:“克鲁克(实际上是塞缪尔·格里特赫德)列出了一张岛屿的名单(其古地名大部分难以辨认),然后说:‘他们[马克萨斯人]肯定他们的祖先被来自这些岛屿中部分岛屿的一些阿夸拜访过。他们现在把这一头衔无偏见地给予所有的欧洲人以及各式各样的外来者。’我早就有一个观点,用‘神’这个概念表示阿夸,几乎不能表达其意思,或者更甚的是,欧洲式的这类假设,即认为‘神’对于欧洲人所代表的意义就是阿夸对于马克萨斯人所表达的意义,统统是歪曲。”

我假设我应该相当清晰地说明了我的观点,即用阿夸的名称,马克萨斯人正在唤起他们自己所有关于这个词的神话情境。我同样无法看到,马克萨斯人的神话情境能包括反映欧美的“神”一词所包括的全部欧美神话内涵。但我

所能肯定的是,阿夸不可能包含欧美人理解作“普通人”的东西。(Greg Dening,私人通信,引用已获允许)

在把阿夸作为一种无标志的名称用于灵性存在的过程中,或许能找到这个误解的原由,就灵性存在的功能而言,它既包括一些特定的形式,也包括一些特定的存在——包括人类——欧洲人不会视为神圣的存在。汉迪关于马克萨斯的民族志这样来解释这个问题:

马克萨斯的神灵可以一群群地分为以下类别:神话和创世的神灵;部门的神灵,包括自然和要素的神,行业神,和行疫之神;以及保护神,包括个人的,家庭的,和部落的祖先灵魂。也有我们可能视为半神的一个类别,包括传说中的英雄,以及其他人物。这样一种分类肯定不能在意义上恰好地认为,每一个神灵都会便利地符合一个类别并且只符合一个类别。例如,塔纳奥亚(Tana-oa)在同一时刻既是一个神话人物,一个传说中的英雄,又是一个要素的神以及行业神。全部类别中所有的神都是祖先性的。

*etua* 或阿夸的名称被运用于超自然存在的所有等级,超自然存在包括以上的那些类别,除了传说中的人物,因为大部分情况下,土著提到他们时是作为人(*enata*)。土著并不能像我们这样区分超自然的和自然的东西。阿夸都不过是与那些活生生的人具有同一类力量和品质的存在,但却强大得多。一些男人和女人在一生中都是阿夸;而大部分是在死后变成阿夸。(Handy 1923: 244)

对以其名字命名现代库克岛的那人的各种回忆,就像那些新西兰的毛利人的回忆:其记事相对简短和更晚——在这个案中主要是第二代,由威廉姆·怀亚特·吉尔(William Wyatt Gill)收集——记事讲述了一位特定神灵,或者半神或“似神的种族”进

行的短暂的拜访(Gill 1984: 258)。最近的拜访表露在来自曼盖亚(Mangaia)的一首历史歌曲中,那里的接触仅仅在船上——“汤加罗亚派来一条船/它破裂了坚固的苍穹”(同上,255)。吉尔也记录了对灵魂世界起源于船只的推测,这之前没有任何人敢这样说。一位头人“庄严地宣称,它是伟大的(神)莫托洛(Motoro)来亲自拜访 Vatea[众神和人的祖先]”(Gill 1876: 87)。阿提乌(Atiu)的当地传说这么说,当戈尔(Gore)中尉在登上岛时,他被问了一个意思相近的问题:

“你是特图姆(Tetumu)那些显赫的儿子中的一个吗?你是伟大的根或因(Root or Cause)的那些半神半人的儿子中的一人吗?”按照他们的神话学,特图姆(=根,源或因)乃是众神和人类的父亲,以及万物的制造者。来访者白皙的皮肤,及其漂亮的衣服和武器,按他们的看法,全都表明一种神的出身。对这些询问,没有任何回答。(Gill 1984: 260)

英国人记事中,与阿提乌人种种关系中最值得注意的方面(基于我们的目的)是:(1)库克对于当地人认为绵羊和山羊是“一些奇怪的鸟”大为惊讶;而(2)奥迈(Omai),登上决心号的塔希提人,称呼这座岛为“Wenua no Eatua,那是一片神的土地”,来把一般赋予外来者的殊荣赠给他们(Beaglehole 1967: 83, 87)。第一方面反映了一般波利尼西亚的分类把鸟和陆居动物归作玛奴玛奴(*manumanu*)——这对库克乃是一个经验性的耻辱:

看起来相当难以置信,任何人怎么会认为绵羊或山羊是一种鸟呢,而它们之间没有起码的相似之处;但这些人可能除了猪、狗和鸟之外对其他陆居的动物毫无概念;他们一定是看到它们不同于前两个,因此认为它们一定是后者的某些他们以前没有见过的种类。(同上,83)

奥迈解释说,他称阿提乌为一片神的土地是因为,“岛上有  
很多男子的身上附有阿夸的灵魂,一种疯狂,按他所说,这在塔  
希提(Otaheite)和邻近的小岛上非常普遍”(同上,87)。

注意在波利尼西亚西部和美拉尼西亚东部的某些地区,暗  
示欧洲人具有神性出身的名称是很普遍的——如著名的帕帕兰  
基(*papalangi*),或帕兰基(*palangi*),这可以解释为“天上之民”或  
“破天者”(见 Melaisea 1987: 42)。莫里斯·莱纳特(Maurice Leen-  
hardt)对新喀里多尼亚(Caledonia)地区现象的思考就跟其他的  
那些一样。在解释喀里多尼亚人以明显的不经意来面对他们早  
期的英国来访者的活动时,莱纳特写到:

面对人类从空旷的地平线驶过来的这种异乎寻常的拜  
访,就喀里多尼亚人这一方来说,其表现并非懈怠也不是漠  
不关心,而是一种完全意料之中的态度。他们真的是人类  
吗?喀里多尼亚人确信他们并非真的人类。他们拒绝把卡  
莫(*Kamo*)的名称给予这个伪装的人。从那时算起,一百五  
十多年过去了,但甚至在今天,当你在瑙梅阿(Nouméa)市  
的一座商店里遇到一位走进来的喀里多尼亚人,用他的语言  
问他想买什么,他说他想买一件卡拉保(*kara bao*),那就是  
说,他想买一件神灵皮肤。自从库克及其后继者的时代以  
来,欧洲式的服装一直被叫做“神灵皮肤”。因此第一批上  
岛的白人被与回来拜访他们故乡的那些神化了的死者和鬼  
混淆起来,不是卡莫,而都是保。(Leenhardt 1979: 27)

在整个波利尼西亚及其周围,有很多这种“第一次接触”的  
痕迹。它们在当地言语中的各种印记(inscriptions)并不认为,外  
来者的到来作为一种灵性的闯入这种观念是一个欧洲人的  
神话。

# 参 考 文 献

## 缩 写 条 目

ABCFM/L	Letters of Hawaiian missionaries to the American Board of Commissioners for Foreign Missions. Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.
ABCFM/MJ	Sandwich Islands Mission Journal, Hawaii Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions. Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.
ABCFM/ML	Missionary Letters, Correspondence of American Board Missionaries in Hawaii. Hawaiian Mission Children Society Library, Honolulu.
AH	Archives of the State of Hawaii, Honolulu.
AH/GB	Genealogy Books, Archives of the State of Hawaii, Honolulu.
BM	British Library. British Museum, London.
BM/GB	Genealogy Books, Bernice P. Bishop Museum.
HEN	Hawaiian Ethnographic Notes, Bernice P. Bishop Museum, Honolulu.
<i>Kuokou</i>	<i>Ka Nupepa Kukoa</i> . Hawaiian-language newspaper
<i>Ko Hawai'i</i>	<i>Ko Hawai'i Pae Aina</i> . Hawaiian-language newspaper
LC/FT	Foreign Testimony, Land Commission Records of the Department of Land and Natural Resources, Kingdom of Hawaii. Archives of Hawaii, Honolulu.

LC/NR	Native Register, Land Commission Records of the Department of Land and Natural Resources, Kingdom of Hawaii, Archives of Hawaii, Honolulu.
LC/NT	Native Testimony, Land Commission Records of the Department of Land and Natural Resources, Kingdom of Hawaii. Archives of Hawaii, Honolulu.
LMS	London Missionary Society (CWM) Journals, Library of the School of Oriental and African Studies, University College, London.
MH	<i>Missionary Herald</i> (Journal of the ABCFM).
MKP/GB	Genealogy Books, Mary Kawena Pukui, Church of the Latter Day Saints Library, Laie, Hawaii.
ML	Mitchell Library. Library of New South Wales, Sydney, Australia.
NLA	National Library of Australia, Canberra.
PRO/Adm	Public Records Office, Dept. of the Admiralty, London

## 书 目

带星号( \*) 的表示该著作尚未出版。

Adler, Alfred. 1982. *La mort est le masque du roi*. Paris: Payot.

Andrews, Lorrin. 1974 [1865]. *A dictionary of the Hawaiian language*. Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle.

Anonymous of Kohala. 1916-1917. "Relating to Amusements", in A. Fornander, *Fornander collection of Hawaiian antiquities and folklore*. Memoirs of the Bernice P. Bishop Museum, vol. 4, pt. 1, pp. 192-217.

\* Anonymous of Mitchell. 1781. Copy of Letter to Mrs Strachan of Spithead, 23 January 1781. Mitchell Library (Safe 1/67).

\* Anonymous of NLA. "An Account of the Death of Cook, 9-22 February 1779, by an Eyewitness," National Library of Australia (MS 8).

\* Appadurai, Arjun. 1991. "Culture, Cultures, Culturalism," Ford Lecture, Social Science Collegiate Division, University of Chicago, April 1991.

- Ashmore, Malcolm, Derek Edwards, and Jonathan Potter. 1994. "The Bottom Line: The Rhetoric of Reality Demonstrations," *Configurations* 2: 1 - 14.
- Astley, Thomas (Collection). 1747. *A new general collection of voyages and travels*, vol. 4. London: Thomas Astley. (Also known as "Green's collection.")
- Babadzan, Alain. 1993. *Les dépouilles des dieux: Essai sur la religion Tabitiennne à l' époque de découverte*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Bachelot, Père Alexis. 1830. "Mission des Iles Sandwich [ sic ]," *Annales de la Propagation de la Foi*, 19: 265 - 98.
- \* Ballard, Chris. 1992. "First Contact as Non-Event in the New Guinea Highlands," Paper presented at the 91st Annual Meeting of the American Anthropological Association, San Francisco, 2 - 6 December 1992.
- Barnard, F. M. 1969. Introduction. Pp. 3 - 60 in *J. G. Herder on social and political culture*, ed. and trans. F. M. Barnard. Cambridge: Cambridge University Press.
- \* Bayly, William. MSa. Log (11 June 1776 - 30 April 1779) and Journal (12 August 1777 - 30 June 1778). Turnbull Library, Wellington.
- \* ———. MSb. A Log and Journal, kept on Board His Majestes Sloop *Discovery* by Wm Bayly Astronomer. August 1, 1776 - December 3, 1779, PRO Adm. 55/20.
- Beaglehole, J. C. 1956. "On the Character of Captain James Cook," *The Geographical Journal* 122: 417 - 19.
- . 1967. *The journals of Captain James Cook on his voyages of discovery*, III: *The voyage of the Resolution and Discovery, 1776 - 1780*. Parts 1 and 2. Cambridge: Cambridge University Press (for the Hakluyt Society).
- . 1969. *The journals of Captain James Cook: The voyage of the Resolution and Adventure, 1772 - 1775*. Cambridge University Press (for the Hakluyt Society).
- Beckwith, Martha. 1919. "The Hawaiian Romance of Laieikawai by S. N. Haleole," *Bureau of American Ethnology Report* 33: 285 - 366. Washington, D. C.: Government Printing Office.
- . 1932. *Kepelino's traditions of Hawaii*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 95. Honolulu: Bishop Museum.



- . 1970. *Hawaiian mythology*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 1972. *The Kumulipo*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bell, Edward. 1929. "Log of the Chartham," *Honolulu Mercury* 1(4):7-26; 1(5):55-69; 1(6):76-96; 2(1):80-91; 2(2):119-29.
- Bénéton, Philippe. 1975. *Histoire de mots: Culture et civilisation*. Travaux et Recherches de Science Politique, no. 35. Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Beneveniste, Emile. 1971. *Problems in general linguistics*. Coral Gables, Fla.: University of Miami Press.
- Bergendorff, Steen, Ulla Hasager, and Peter Henriques. 1988. "Mythopraxis and History: On the Interpretation of the Makahiki." *Journal of the Polynesian Society* 97: 391-408.
- Berlin, Brent. 1992. *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. 1976. *Vico and Herder: Two studies in the history of ideas*. New York: Vintage Books.
- . 1982. *Against the current: Essays in the history of ideas*. Harmondsworth: Penguin Books.
- . 1991. *The crooked timber of humanity*. New York: Alfred A. Knopf.
- . 1993. "The Mague of the North." *New York Review of Books* 40(17).
- Berlin, Isaiah, and Ramin Jahanbegloo. 1991. *Conversations with Isaiah Berlin*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Berman, Morris. 1981. *The reenchantment of the world*. Ithaca: Cornell University Press.
- Berndt, Ronald M. 1952-53. "A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea." *Oceania* 23: 41-64, 138-157, 203-34.
- Besant, Walter. 1890. *Captain Cook*. London: Macmillan.
- Best, Elsdon. 1924. *The Maori*. 2 vols. Wellington: Harry H. Tombs.
- . 1972[1925]. *Tuhoe: The children of the mist*, vol. 1. Wellington: A. H. & A. W. Reed.
- . 1976. *Maori religion and cosmology*, pt. 1. Wellington: A. R. Shearer, Government Printer.

- Bingham, Hiram. 1969[1855]. *A residence of twenty-one years in the Sandwich Islands*. New York: Praeger.
- Bloch, Marc. 1966. *French rural history*, trans. Janet Sondheimer. Berkeley: University of California Press.
- . 1983. *Les rois thaumaturges*. Paris: Gallimard.
- \* Bloxam, Andrew. Diary of A. R. Bloxam on H. M. S. Blonde, 1824 - 5. Typescript in Bernice P. Bishop Museum Collections.
- \* Bloxam, (Rev.) Richard. "A Narrative of a Voyage to the Sandwich Islands in H. M. S. Blonde", 1824 - 1825 - 1826. National Library of Australia (MS 4255)
- Bordo, Susan. 1987. *The flight to objectivity: Essays on Cartesianism and culture* Albany State University of New York Press.
- Brossard, Contre-amiral de. 1966. *Moana, océan cruel: Les dieux meurent à la grande Mer du Sud*. Pais: Éditions France-Empire.
- Buck, Sir Peter [Te Rangi Hiroa]. 1945. "Cook's Discovery of the Hawaiian Islands." Report of the Director for 1944. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 186. Honolulu: Bishop Museum.
- . 1938. *Mangarevan society*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin, no. 157. Honolulu: Bishop Museum.
- Bulmer, Ralph. 1967. "Why is the Cassowary not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands." *Man* (n.s.) 2: 5 - 25.
- . 1968. "Worms that Croak and Other Mysteries of Karam Natural History." *Mankind* 6:621 - 39.
- . 1974. "Folk Biology of the New Guinea Highlands." *Social Science Information* 13: 9 - 28.
- . 1979. "Mystical and Mundane in Kalam Classifications of Birds." Pp. 57 - 79 in *Classifications in their social context*, ed. Roy F. Ellen and David Reason. London: Academic Press.
- Bulmer, R. H., and J. I. Menzies. 1972 - 73. "Karam Classification of Marsupials and Rodents." *Journal of the Polynesian Society* 81: 472 - 99; 82: 86 - 107.
- Bulmer, R. N. H., and M. J. Tyler. 1968. "Karam Classification of Frogs."

*Journal of the Polynesian Society* 77: 333 – 85.

Bulmer, Ralph N. H., J. I. Menzies, and F. Parker. 1975. "Kalam Classification of Reptiles and Fishes." *Journal of the Polynesian Society* 84: 267 – 308.

Burney, James. 1819. *Chronological History of North-eastern Voyages* London: Payne & Foss.

\* ———. MSa. "Journal of Lieutenant James Burney with Captain Ja Cook, 1776 – 1780." BM Add MS 8955.

\* ———. MSb. "Journal of the Proceedings of His Maj Sloop, the Discovery." ML. Burrows, Edwin G. 1936. *Ethnology of Futuna*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 138.

Byron, Captain the Hon. Lord [George Anson]. 1826. *Voyage of H. M. S. Blonde to the Sandwich Islands, in the years 1824 – 1825*. Ed. Maria Graham, Lady, Calcott. London: John Murray.

Caillot, A. C. Eugène. 1914. *Mythes légendes et traditions des Polynésiens*. Paris: Ernest Leroux.

Campbell, Archibald. 1967. *A Voyage round the world from 1806 to 1812... with an account of the... Sandwich Islands*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Capell, A. 1938. "The Stratification of Afterworld Beliefs in the New Hebrides." *Folklore* 49: 51 – 84.

Carruthers, Sir Joseph. 1930. *Captain James Cook, R. N., one hundred and fifty years after*. New York: Dutton.

Certeau, Michel de. 1991. "Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries." *Representations* 33: 221 – 26.

\* Chamberlain, Levi. Journals of Levi Chamberlain. Typescript. HMCS Library.

Chamisso, Adelbert von. N. d. *Chamisso's Werke Fünfter Teil: Reise um die Welt II*, ed. Max Sydow Berlin, Leipzig, Wien. Stuttgart Deutsches Verlagshaus Bony & Co.

Chanel, Pierre. 1960. *Ecrits du Père Pierre Chanel. Missionnaire Mariste à Futuna*. Publications de la Société des Océanistes, no. 9. Paris: Musée de l'Homme.

Charlot, John. 1987. Review of Valerio Valeri, *Kingship and sacrifice*. *Pacific Studies* 10: 107 – 147.

———. 1991. "The Feather Skirt of Nahi'ena'ena." *Journal of the Polynesian Society* 100: 199 – 265.

- \* Charlton, William. Journal, 10 February 1776 - 28 November 1779. PRO - Adm 51/4557/191 - 93.
- \* Clerke, James. Log and Proceedings, 10 February 1776 - 12 February 1779. PRO - Adm 55/22, 23.
- Colnett, James. 1968. *Colnett's journal aboard the Argonaut*. New York: Greenwood Press.
- \* ———. The Journal of James Colnett aboard the *Prince of Wales* and *Princess Royal*... PRO - Adm 55/146.
- Conklin, Harold C. 1962a. "Ethnobotanical Problems in the Comparative Study of Folk Taxonomy." *Proceedings of the Ninth Pacific Science Congress of the Pacific Science Association*, 1957, 4: 299 - 301.
- . 1962b. "Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies." Pp. 119 - 141 in *Problems in lexicography*, ed. F. Householder and S. Saporta. Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Publication no. 21.
- Conner, Daniel, and Lorraine Miller. 1978. *Master mariner: Captain James Cook and the peoples of the Pacific*. Seattle: University of Washington Press.
- Connolly, Bob, and Robin Anderson. 1987. *First contact*. New York: Viking Penguin.
- Cook, James, and James King. 1784. *A voyage to the Pacific Ocean ... on His Majesty's Ships Resolution and Discovery*. 3 vols. Dublin: Chamberlaine et al. Maps 1.1 and 1.3 and fig. 1.2 of the present work are reproduced from a London edition of the same year (pub. W. and A. Strachan for G. Nicol and T. Cadell, 1784).
- Cooper, Michael. 1965. *They came to Japan. An anthology of European reports on Japan. 1543 - 1640*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Craig, Barry. 1990. "The Telefomin Murders Whose Myth?" Pp. 115 - 150 in *Children of Afek*, ed. Barry Craig and David Hyndman. Sydney: University of Sydney.
- \* Crook, William Pascoe. 1800. Account of the Marquesas Islands. Typescript copy of ML(C 111).
- Dampier, Robert. 1971. *To the Sandwich Islands on H. M. S. Blonde*. Honolu-

lu: University of Hawaii Press.

- Davis, Eleanor Hamon. 1979. *Abraham Fornander: A biography*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Deane, Herbert A. 1963. *The political and social ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press.
- Dibble, Sheldon. 1909 [1843]. *A history of the Sandwich Islands*. Honolulu: Thos. G. Thrum.
- Diderot, Denis. 1972. *Le neveu de Rameau et autres textes*. Paris: Le Livre de Poche
- \* Dimsdell, J. L. Account of the Death and Remains of Capt. Cook—at Owhyhee recd from Joshua Lee Dimsdell Quarter Master of the *Gunjara* Capt. James Barber. 1801. Dixon Library (MS Q 154).
- Dixon, George. 1789. *A voyage round the world in 1785, 1786, 1787 and 1788*. 2d ed London: George Goulding.
- Dominguez, Virginia R. 1992. "Invoking Culture: The Messy Side of Cultural Politics." *South Atlantic Quarterly* 91, no. 1 (Winter): 19–42.
- Dumézil, Georges. 1948. *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations Indo-Européennes de la souveraineté*. Paris: Gallimard.
- Dumont, Louis. 1986. "Are Cultures Living Beings? German Identity in Interaction." *Man* (n. s.) 21: 587–604.
- Durkheim, Émile. 1947. *The elementary forms of the religious life*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Eco, Umberto. 1986. *Art and beauty in the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press.
- \* Edgar, Thomas. A Log of the Proceedings of His Majesty's Sloop Discovery, Charles Clerke, Commander. PRO-Adm 55/21, 55/24.
- \* ———. A Journal of a Voyage undertaken to the South Seas by His Majesty's Ships Resolution and Discovery. BM Add MS 37528.
- Elias, Norbert. 1978. *The civilizing process: History of manners*. New York: Urizen Books.
- Ellen, R. F. 1986. "Ethnobiology, Cognition and the Structure of Prehension: Some General Theoretical Notes." *Journal of Ethnobiology* 6: 83–98.
- Ellis, William (Reverend). 1833. *Polynesian researches*. 4 vols. New York: J. &

- J. Harper.
- . *Journal of William Ellis, Sandwich Islands (1823)*. London Missionary Society (World Council of Missions) Papers. School of Oriental and African Studies, University College London, Library (South Seas, Journals, Box 5).
- Ellis, William (Surgeon). 1782. *An authentic narrative of a voyage performed by Captain Cook and Captain Clerke... 1776 - 80*. 2 vols. London: Robinson, Sewell and Dobrett.
- Emerson, J. S. (Collection). J. S. Emerson Collection, in HEN, vol. 1. Honolulu. Bishop Museum.
- Emerson, Nathaniel B. 1893. *Long voyages of the ancient Hawaiians*. Hawaiian Historical Society Paper no. 5.
- Farnham, Thomas J. 1846. *Life and adventures in California, and scenes in the Pacific Ocean*. New York: Graham.
- Feachem, Richard. 1972 - 73. "The Religious Belief and Ritual of the Raiapu Enga." *Oceania* 43: 259 - 85.
- Feld, Steven. 1982. *Sound and sentiment: Birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Finney, Ben R., Ruby K. Johnson, Malcolm N. Chun, and Edith K. McKinzie. 1978. "Hawaiian Historians and the First Pacific History Seminar." In Neil Gunson, ed., *The changing Pacific: Essays in honour of H. E. Maude*. Melbourne: Oxford University Press.
- Firth, Raymond. 1970. *Rank and religion in Tikopia*. London: George Allen and Unwin.
- Forrander, Abraham. 1916 - 1920. *Forrander collection of Hawaiian antiquities and folklore*, T. A. Thrum, ed. *Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum*, vols. 4 - 6.
- . 1969 [1878 - 85]. *An account of the Polynesian race*. 3 vols. Rutland, Vt.: Tuttle.
- Foucault, Michel. 1973. *The order of things*. New York: Vintage Books.
- Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the gods*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frankfort, H., and H. A. Frankfort. 1946. "The Emancipation of Thought from Myth." Pp. 363 - 388 in *The intellectual adventure of ancient man*. by H.

- Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, and William A. Irwin. Chicago: University of Chicago Press.
- Freud, Sigmund. 1961. *Civilization and its discontents*. New York: W. W. Norton.
- Freycinet, Louis Claude de Saulses de. 1978. *Hawaii in 1819: A narrative account*. Trans. Ella Wiswell, ed. Marion Kelly. Pacific Anthropological Records 26. Honolulu: Bishop Museum.
- Friedman, Jonathan. 1988. "No History is an Island." *Critique of Anthropology* 8: 7 - 39.
- Funkenstein, Amos. 1986. *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*. Princeton: Princeton University Press.
- Gast, Ross H., and Agnes Conrad. 1973. *Don Francisco de Paula Marin*. Honolulu: Hawaiian Historical Society.
- Geertz, Clifford. 1961. *The social history of an Indonesian town*. Cambridge: MIT Press.
- . 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gell, Alfred. 1975. *Metamorphosis of the cassowaries*. London: Athlone Press.
- Gilbert, George. 1982. *Captain Cook's final voyage: The journal of Midshipman George Gilbert*. Honolulu: The University of Hawaii Press.
- \* ———. Journal of George Gilbert [Cook's Third Voyage]. BM Add MS 38580.
- Gill, William Wyatt. 1876. *Life in the southern isles*. London: The Religious Tract Society.
- . 1984. *From darkness to light in Polynesia*. Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific. Apia: Commercial Printers Ltd. (Reprint of the 1894 edition.)
- Gordon, R. L., ed. 1981. *Myth, religion and society: Structuralist essays by M. Detienne, L. Gernet, J. -P. Vernant and P. Vidal-Naquet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, Lt.-Cmdr. Rupert T. 1928. "Some Unpublished Documents of Cook's Death." *The Mariner's Mirror* 14: 301 - 19.
- \* Hammatt, Charles. Journal of Charles H. Hammatt, Sandwich Islands, 6 May 1823 - 9 September 1825. Baker Library, Harvard University.
- Handy, E. S. Craighill. 1923. *The native culture in the Marquesas*. Bernice P.

- . 1927. *Polynesian religion*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34.
- . 1940. *The Hawaiian planter, Volume 1: His plants, methods and areas of cultivation*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 161.
- . 1968. "Traces of Totemism in Polynesia." *Journal of the Polynesian Society* 77: 43-56.
- Handy, E. S. Craighill, and Elizabeth Green Handy. 1972. *Native planters in old Hawaii: Their life, lore, and environment*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 233.
- Handy, E. S. Craighill, and Mary Kawena Pukui. 1972. *The Polynesian family system in Ka'u, Hawaii*. Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle.
- Harvey, William. *Log of the Resolution*. PRO Adm 55/121.
- Helvétius, Claude Adrien 1795 *Oeuvres complètes*. Paris: Garnery.
- Henry, Teaira. 1928. *Ancient Tahiti* Bernice P. Bishop Museum Bulletin 48.
- Herder, Johann Gottfried. 1966. "Essay on the Origin of Language." In Jean Jacques Rousseau and Johan Gottfried Herder. *On the origin of language*. New York: Ungar.
- . 1968. *Reflections on the philosophy of the history of mankind*, ed. Frank E. Munuel. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1969. *J. G. Herder on social and political culture*. ed. and trans. F. M. Barnard. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Heusch, Luc. 1982. *Rois nés d'un coeur de vache*. Paris: Gallimard.
- . 1985. *Sacrifice in Africa*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Home, Alexander. Log Book of Captain Alex. Home, R. N. ...while with Captain Cook on His Last Voyage. Typescript, NLA(MS 690).
- Hough, Richard. 1979. *The murder of Captain James Cook*. London: Macmillan.
- Huizinga, Johan. 1954. *The waning of the Middle Ages*. New York: Doubleday, Anchor Books.
- Humphreys, Clarence Blake. 1926. *The southern New Hebrides*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ii, John Papa. 1890. "Ancient Idolartous Customs and Kapus of the Hawaiian People." Pp. 59-62 in *Hawaiian Annual for 1890*.
- . 1959. *Fragments of Hawaiian history*. Honolulu: Bishop Museum press.



- Indices of Awards Made By the Board of Commissioners to Quiet Land Titles in the Hawaiian Islands*. 1929. Honolulu: Star-Bulletin Press.
- Izard, Michel, and Pierre Smith. 1979. *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard.
- . 1982. *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*, trans. John Leavitt. Chicago: University of Chicago Press. (English translation of Izard and Smith 1979.)
- Johansen, J. Prytz. 1958. *Studies in Maori rites and myths*. Historisk-filosofiske Meddelelser 37(4). Copenhagen.
- Judd, Laura Fish. 1966. *Honolulu: Sketches of life in the Hawaiian Islands from 1828 to 1861*. Chicago: Lakeside Press.
- Kaempfer, Engelbertus. 1728. *The history of Japan*. 2 vols. London: Woodward.
- Kahananui, Dorothy M., ed. 1984. *Ka Moolelo Hawai'i*. Trans. and ed. from the 1838 edition by Dorothy M. Kahananui. Honolulu: University of Hawaii, Committee for the Preservation and Study of Hawaiian Language, Art and Culture.
- Kahiolo, G. W. 1978. *He Moolelo no Kamapuaa: The story of Kamapuaa*. Trans. Esther T. Mookini and Erin C. Neizmen. Honolulu: Hawaiian Studies Program, University of Hawaii.
- Kamakau, Kelou [Kamakau o Kaawaloa]. 1919–20. “Concerning Ancient Religious Ceremonies.” Pp. 2–45 in A. Fornander, *Fornander collection of Hawaiian antiquities and folklore*, vol. 6, pt. 1. Honolulu: Memoirs of the Bernice P. Bishop Museum.
- Kamakau, Samuel Manaiakalani. 1867. “Ia John Kaimola.” *Ka Nupepa Kuokoa* (*Hawaiian newspaper*), 6 April 1867.
- . 1961. *Ruling chiefs of Hawan*. Honolulu: Kamehameha Schools Press.
- . 1964. *Ka Po'e Kahiko: The people of old*. Trans. Mary Kawena Pukui, ed. Dorothy Barrère. Honolulu: Bishop Museum Press.
- . 1976. *The works of the people of old*. ed. D. Barrère. Bernice P. Bishop Museum Special Publication 61. Honolulu: Bishop Museum Press.
- . 1991. *Tales and traditions of the people of old: Nā Mo'olelo a ka Po'e Kahiko*, trans. Mary Kuwena Pukui; ed. Dorothy B. Barrère. Bernice P. Bishop Museum Special Publication 90. Honolulu: Bishop Museum Press.

- Kapiti, Pita (dictated to Mohi Turei). 1912. "The History of Horouta Canoe and the Introduction of the kumara into New Zealand." *Journal of the Polynesian Society* 21: 152 - 163.
- Kelly, Marion. 1983. *Nā Māla o Kona: Gardens of Kona. A history of land use in Kona, Hawaii*. Department of Anthropology Report 83 - 2; Bernice Pauahi Bishop Museum. Honolulu: Bishop Museum.
- Kelly, Raymond C. 1977. *Etoro social structure: A study in structural contradiction*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Kennedy, Donald Gilbert. 1931. "Field Notes on the Culture of Vaitapu, Ellice Islands." *Journal of the Polynesian Society* 41: 217 - 319.
- \* Kepelino, Zepherino. Sundry Antiquarian Matters by Kepelino. In Emerson Collection, HEN, 1: 113 - 25.
- \* King, James. Log and Proceedings [of Cook's Third Voyage]. PRO-Adm 55/116 (Photostat, Cook Collection, AH).
- Kirtley, Basil F., and Esther T. Mookini, eds. and trans. 1977. "Kepelino's Hawaiian Collection; His Hooilili Hawaii, Pepa I, 1858," *Hawaiian Journal of History* 11: 39 - 68.
- Koskinen, Aarne A. 1960. *Ariki, the first-born: An analysis of a Polynesian chieftain title*. Folklore Fellows Communications No. 181, Helsinki.
- Kotzebue, Otto von. 1821. *A voyage of discovery into the South Sea... in the years 1815 - 1818*. 3 vols. (Volume 3 by Adelbert von Chamisso and others). London: Longman et al.
- . 1830. *A new voyage round the world, in the years 1823, 24, 25, 26*. London: Henry Colburn and Richard Bentley.
- Kriger, Martin H. 1994. "Making Physical Objects: The Law of the Excluded Middle, Dumbing-Up the World, & Handles, Tools, and Fetishes." *Configurations* 2: 107 - 17.
- Kroeber, Alfred, and Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture: A critical review of concepts and definitions*. New York: Vintage Books.
- Kulick, Don. 1992. *Language shift and cultural reproduction: Socialization self and syncretism in a Papua New Guinean village*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuykendall, Ralph S. 1968. *The Hawaiian kingdom, Volume I: 1778 - 1854*.

Honolulu: University of Hawaii Press.

- Lach, Donald F., and Edwin J. Van Kley. 1993. *Asia in the making of Europe*. vol. 3. Chicago: University of Chicago Press.
- Laval, P. Honoré. 1938. *Mangareva: L'Histoire ancienne d'un peuple polynésien*. Braine-le-Comte: Maison des Pères des Sacrés-Coeurs.
- \* Law, John. Journal of John Law. BM Add MS 37, 327.
- Lawrence, Peter. 1984. *The Garia: An ethnography of a traditional cosmic system in Papua New Guinea*. Manchester: Manchester University Press.
- Ledyard, John. 1963. *John Ledyard's journal of Captain Cook's last voyage*, ed. James Kenneth Munford. Corvallis: Oregon State University Press.
- Leenhardt, Maurice. 1979. *Do kamo: Person and myth in the Melanesian world*, trans. Bsia Miller Gulati. Chicago: University of Chicago Press.
- LeGoff, Jacques. 1988. *Medieval civilization*. Oxford: Basil Blackwell.
- \* Lepowsky, Maria. 1992. "Islanders, Ancestors and Europeans on the Coral Sea Frontier." Paper presented at the 91st annual meeting of the American Anthropological Association, San Francisco, 2-6 December 1992.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966a. *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1966b. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss." In Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lisiansky, Urey. 1814. *A voyage around the world in the years 1803, 1804, 1805, and 1806*. London: Booth.
- Little, George. 1843. *Life on the Ocean; or Twenty Years at Sea*. Baltimore: Armstrong and Berry.
- \* Loomis, Elisha. Journal of Elisha Loomis, 1824 - 1826. Typescript copy of "original owned by Dr. Wm. D. Westervelt and placed in the University of Hawaii." AH.
- Lovejoy, Arthur O. 1948. *Essays in the history of ideas*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- \* Lyons, Lorenzo. Letter to Rufus Anderson. Correspondence in ABCFM/1. Typescript copy, Hawaiian Mission Children's Society Library.
- MacGregor, John. 1970. *Tibet: A chronicle of exploration*. New York: Praeger.
- Macpherson, Crawford Brough. 1962. *The political theory of possessive individual-*

ism. Oxford: Clarendon Press.

■ 375

Majnep, I. S., and R. N. H. Bulmer. 1977. *Birds of My Kalam Country*.

Auckland: University of Auckland Press.

Mekemson, Maud. 1938. "Hawaiian Astronomical Concepts." *American Anthropologist* 40: 370 - 83.

Makemson, Maud W. 1941. *The morning star rises*. New Haven: Yale University Press.

Malo, David. 1951. *Hawaiian antiquities*. trans. and ed. Nathaniel B. Emerson.

Bernice P. Bishop Museum Special Publication no. 2.

———. Ka Moolelo Hawaii. In MH. University of Hawaii Libraries.

Manby, Thomas. 1929. "Journal of Vancouver's Voyage to the Pacific Ocean." *Honolulu Mercury* 1(1):11 - 15; 1(2):33 - 45; 1(3):39 - 55.

Manuel, Frank E. 1968. Editor's introduction. Pp. ix - xxv in Johann Gottfried von Herder, *Reflections on the philosophy of the history of mankind*, trans and ed. Frank E. Manuel. Chicago: University of Chicago Press.

Manwaring, G. E. 1931. *My friend the Admiral: The life, letters and journals of Rear-Admiral James Burney, F. R. S*. London: George Routledge & Sons.

Marcus, George. 1989. "Chieftainship." Pp. 175 - 209 in *Developments in Polynesian ethnology*, ed. Alan Howard and Robert Borofsky. Honolulu: University of Hawaii Press.

Martin, John, ed. 1817. *An account of the natives of the Tonga Islands...from the extensive communications of Mr. William Mariner*. 2 vols. London: Murray.

Marx, Karl. 1961 [1844]. *Economic and philosophical manuscripts of 1844*. Moscow: Foreign Languages Publishing House

Mathison, Gilbert Farquhar. 1825. *Narrative of a visit to Brazil, Chile, Peru and the Sandwich Islands, during the Years 1821 and 1822...* London: Charles Knight.

McDowell, Nancy. 1991. *The Mundugumor, from the field notes of Margaret Mead and Reo Fortune*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.

McKinzie, Edith Kawelohea, 1986. *Hawaiian genealogies, Extracted from Hawaiian language newspapers*, vol. 2. Lare, Hawaii, Institute for Polynesian Studies, Brigham Young University-Hawaiian Campus.

Meares, John. 1790. *Voyages made in the years 1788 and 1789, from China to the*

north west coast of America... London: Logographic Press.

- Meleisea, Malama. 1987. *Lagaga: A short history of western Samoa*. Suva, Fiji: University of the South Pacific.
- Menzies, Archibald. 1920. *Hawaii nei 128 years ago*. Honolulu: W. F. Wilson.
- . Journal of Vancouver's Voyages. BM Add. MS 32641.
- Meyer, Alfred G. 1952. "Historical Notes on Ideological Aspects of the Concept of Culture in Germany and Russia." Pp. 403 – 12 in *Culture: A critical review of concepts and definitions*, ed. A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn. New York: Vintage Books.
- Mikloucho-Maclay, Nikolai Nikolaevich. 1975. *New Guinea diaries, 1871 – 1883*, trans. C. L. Sentinella. Madang (P.N.G.): Kristen Press.
- Moerenhaut, Jacques-Antoine. 1837. *Voyages aux îles au Grand Océan...* 2 vols. Paris: Bertrand.
- Montaigne, Michel de. 1958. *The complete essays of Montaigne*. trans. Donald M. Frame. Stanford: Stanford University Press.
- Montanas, Arnoldus. 1680. *Ambassades memorables de la Compagnie des Indes Orientales des Provinces Unies, vers les Empereurs du Japon*. Amsterdam: Jacob de Meurs.
- Montesquieu, Baron de. 1966. *The spirit of the laws*. New York: Hafner.
- . 1973. *Persian letters*. London: Penguin Books.
- Morris, Brian. 1984. "The Pragmatics of Folk Classification." *Journal of Ethnobiology* 4: 45 – 60.
- Morrison, James. 1935. *The journal of James Morrison, Boatswain's mate of the Bounty*, ed. Owen Rutter. London: The Golden Cockerel Press.
- Murray, A. W. 1862. *Missions in eastern Polynesia*. London: John Snow.
- Murray-Oliver, Anthony. 1975. *Captain Cook's Hawaii, as seen by his artists*. Wellington: Millwood Press.
- Newman, T. Stell. 1970. *Hawaiian fishing and farming on the island of Hawaii in A. D. 1778*. State of Hawaii, Dept. of Land and Natural Resources, Division of State Parks.
- Nidditch, Peter H. 1975. Foreword. Pp. vii – xxvi in John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- Nilles, John. 1953. "The Kuman People: A Study of Cultural Change in a Primi-

- tive Society in the Central Highlands of New Guinea." *Oceania* 24: 1 - 27.
- Obeyesekere, Gananath. 1984. *The cult of the goddess Pattini*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1990. *The work of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1992. *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Oliver, Douglas. 1974. *Ancient Tahitian society*. 3 vols. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Padgug, Anthony. 1982. *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Péron, François. 1824. *Mémoires du Capitaine Péron sur ses voyages ...* Paris: Brissot-Thivars.
- \* Poeppoe, Joseph. Kamehameha I: The conqueror of the Nation of Hawaii, The Lion of the Pacific. Typescript copy of translation from *Ka Na' i Aupum* (newspaper) 1905 - 6.
- Pogue, Rev. John F. 1978. *Moolelo of ancient Hawaii*, trans. Charles W. Kenn. Honolulu: Topgallant.
- Portlock, Nathaniel. 1789. *A voyage around the world ... in 1785, 1786, 1787, and 1788*. London: Stockdale.
- Posey, Darrell Addison. 1984. "Hierarchy and Utility in a Folk Biological Taxonomic System: Patterns in Classification of Arthropods by the Kayapo Indians of Brazil." *Journal of Ethnobiology* 4: 123 - 39.
- Pouillon, Jean. 1993. *Le cru et le su*. Paris: Seuil.
- Prout, E. 1843. *Memoir of the life of the Rev. John Williams*. New York: Allen, Morrill and Wardwell.
- \* Puget, Peter. Fragment of a Journal, March 1792. BM(Add MSS 17, 547).
- \* ———. Journals of the Proceedings of the *Chatham*, January 1794 - September 1795. BM(Add MSS 17, 548).
- \* ———. A Log of the Proceedings of His Majesty's Armed Tender *Chatham*. 2 vols. PRO Adm. 55/27, PRO Adm/27.
- \* ———. Papers Relating to the Voyage of the *Discovery* and *Chatham*, 1790 - 1795. BM(Add MSS 17, 552).
- \* Pukui, Mary Kawena. "Makahiki Hou." In HEN, 1: 1294 - 1297. Bernice P.

Bishop Museum Library.

- Pukui, Mary Kawena, and Samuel H. Elbert. 1957. *Hawaiian dictionary*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Purchas, Samuel. N. d. [1625]. *Purchas his pilgrimes in Japan*, ed. Cyril Wild. Kobe: J. L. Thompson & Co.
- Putilov, B. N. 1982. *Nikolai Miklouho-Maclay: Traveller, scientist, and humanist*. Trans. Glenys Ann Kozlov. Moscow: Progress Publishers.
- Putnam, Hilary. 1975. *Mind, language and reality*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Remy, Jules. 1859. *Récits d'un vieux sauvage pour servir à l'histoire ancienne de Hawaï*. Chalons-sur-Marne: E. Laurent.
- Rickman, John. 1966. *Journal of Captain Cook's Last Voyage to the Pacific Ocean*. U. S. A.: Readex Microprint.
- \* Riou, Edward. A Log of the Proceedings of His Majesty's Sloop *Discovery*, Book 3d, 4 August 1778 - 17 January 1779. PRO Adm 51/4529/43.
- Robarts, Edward. 1974. *The Marquesan journal of Edward Robarts, 1797 - 1824*, ed. G. M. Denning. Canberra: Australian National University Press.
- \* Roberts, Henry. A Log of the Proceedings of His Majesties Sloop *Resolution* on Discoveries, toward the South North Pole. James Cook Esqr Commander. Dixon Library, Library of New South Wales (MS Q/51 - 2).
- Robbins, Lionel. 1952. *An essay on the nature and significance of economic science*. London: Macmillan.
- Robertson, H. A. 1902. *The Martyr Isle Erromanga*. New York: A. C. Armstrong and Son.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1984. *A discourse on inequality*, trans with an Introduction and Notes by Maurice Cranston Harmondsworth: Penguin Books.
- Sahlins, Marshall. 1976. "Colors and Cultures." *Semiotica* 16: 1 - 22.
- . 1977. "The State of the Art in Social/Cultural Anthropology." Pp. 14 - 32 in *Perspectives on anthropology*. ed. Anthony F. C. Wallace et al. American Anthropological Association, Special Publication no. 10.
- . 1978. "The Apotheosis of Captain Cook." *Kroeber Anthropological Society Papers*, nos. 53/54: 1 - 31. (Reprinted in Izard and Smith, 1982.)
- . 1979. "L'Apothéose du capitaine Cook." Pp. 306 - 343 in *La fonction*

- symbolique*, ed. Michel Izard and Pierre Smith. Paris: Gallimard.
- . 1981. *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early history of the Sandwich Island kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- . 1982. "The Apotheosis of Captain Cook." Pp. 73 – 102 in *Between belief and transgression*, ed. Michel Izard and Pierre Smith. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1983. "Other Times, Other Customs: The Anthropology of History." *American Anthropologist* 85: 517 – 44.
- . 1985a. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1985b. "Hierarchy and Humanity in Polynesia." Pp. 195 – 214 in *Transformations of Polynesian culture*, ed. Antony Hooper and Judith Huntsman. Auckland: The Polynesian Society.
- . 1988. "Deserted Islands of History: A Reply to Jonathan Friedman." *Critique of Anthropology* 8: 41 – 51.
- . 1989. "Captain Cook at Hawaii." *Journal of the Polynesian Society* 98: 371 – 425.
- . 1991. "The Return of the Event, Again." Pp. 37 – 100 in *Clio in Oceania: Toward a historical anthropology*, ed. Aletta Biersack Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- . 1992. *Historical ethnography*. Vol. 1 of Patrick V. Kirch and Marshall Sahlins, *Anahulu: The anthropology of history in the kingdom of Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1993. "Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the Context of Modern World History." *The Journal of Modern History* 65: 1 – 25.
- . 1994. "The Discovery of the True Savage." Pp. 41 – 95 in *Dangerous liaisons: Essays in honour of Greg Dening*, ed. D. Merwick. Melbourne: Melbourne University Press.
- \* ———. MS. Manuscript summaries of Cook voyage to Hawaii, Makahiki and Calendrical Data. Special Collections, Regenstein Library, University of Chicago.
- Salisbury, Richard. 1962. *From stone to steel: Economic consequences of a technological change in New Guinea*. London: Cambridge University Press



- Salmond, Anne. 1991. *Two worlds: First meetings between Maori and Europeans, 1642 - 1772*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Saussure, Ferdinand de. 1966. *Course in general linguistics*. New York: McGraw-Hill.
- Schiefflin, Edward L., and Robert Crittendon. 1991. *Like people you see in a dream*. Stanford: Stanford University Press.
- Schmidt, Alfred. 1971. *The concept of nature in Marx*. London: NLB.
- Schrempf, Gregory. 1992. *Magical arrows: The Greeks, the Maori and the folklore of the universe*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Shineberg, Dorothy. 1967. *They came for sandalwood*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Sillitoe, Paul. 1979. *Give and take: Exchange in Wola society*. New York: St. Martins Press.
- Smith, Bernard. 1979. "Cook's Posthumous Reputation." Pp. 159 - 85 in *Captain James Cook and his times*, ed. Robin Fisher and H. Johnston. Seattle: University of Washington Press.
- Smith, Jean. 1974. *Tapu removal in Maori religion*. Wellington: The Polynesian Society.
- Stocking, George W., Jr. 1968. *Race, culture, and evolution: Essays in the history of anthropology*. New York: The Free Press.
- . 1987. *Victorian anthropology*. New York: The Free Press.
- Stokes, John F. G. 1931. "Origin of the Condemnation of Captain Cook in Hawaii." Pp. 68 - 104 in *39th Annual Report of the Hawaiian Historical Society for the Year 1930*. Honolulu.
- Strathern, Andrew. 1984. *A line of power*. London: Tavistock.
- Tambiah, S. J. 1969. "Animals are Good to Think and Good to Prohibit." *Ethnology* 8: 423 - 459.
- \* Taylor, Andrew B. Journals of A. B. Taylor on the *Prince of Wales* Commanded by J. Colnett, 1786 - 1788. ML (A 2106).
- Thomas, Nicholas. 1990. *Marquesan societies: Inequality and political transformation in Eastern Polynesia*. Oxford: Clarendon Press.
- Thrum, Thomas G. 1909. "Tales from the Temples, Part 3." Pp. 44 - 54 in *Hawaiian Annual for 1909*.

- . 1927. "The Paehumu of Heiaus Non-Sacred." Pp. 56 - 57 in *35th Annual Report of the Hawaiian Historical Society*.
- \* ———. Ancient Hawaiian Mythology. Sinclair Library, University of Hawaii.
- Titcomb, Margaret. 1972. *Native use of fish in Hawaii* (with the collaboration of Mary Kawena Pukui). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *The conquest of America*. New York: Harper & Row.
- Traeger, Edward. 1969. *The Maori-Polynesian comparative dictionary*. Oosterhout N. B. (Netherlands): Anthropological Publications.
- \* Trevenan, James. Marginal annotations to the published account (Cook and King) of Cook's third voyage. Typescript copy in Sinclair Library, University of Hawaii.
- \* ——— (attributed). A Log of the Proceedings of His Majesty's Sloop *Resolution*, James Cook Esquire Commander, from Nov. 16th, 1778 to Feb. 15th, 1779 ... PRO Adm 55/123.
- Turnbull, John. 1805. *A voyage round the world in the years 1800, 1801, 1802, 1803, and 1804*...3 vols. London: Richard Phillips.
- Turner, Rev. George. 1861. *Nineteen years in Polynesia*. London: Snow.
- . 1884. *Samoa a hundred years ago and long before*. London: Macmillan.
- Turner, Terence. 1993. "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?" *Cultural Anthropology* 8:411 - 425.
- Tyerman, Daniel, and George Bennet. 1831. *Journal of voyages and travels*. 2 vols. London: Westley and Davis.
- . 1832. *Journal of voyages and travels... in the South Sea Islands... between the years 1821 and 1829*. Boston: Crocker and Brewster. (An American edition of the preceding work.)
- Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and sacrifice: Ritual and society in ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1987. "Response." *Pacific Studies* 10:148 - 214.
- . 1990. "Diarchy and History in Hawaii and Tonga." In *Culture and history in the Pacific*, ed. J. Siikala. Transactions of the Finnish Anthropological Society, Helsinki.
- . 1991. "The Transformation of a Transformation: A Structural Essay on an

- Aspect of Hawaiian History (1809 to 1819).” Pp. 101 - 64 in *Clio in Oceania: Toward a historical anthropology*, ed. Aletta Biersach. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- Vancouver, Captain George. 1801. *A voyage of discovery to the North Pacific Ocean ... in the years 1790, 1791, 1792, 1793, 1794, and 1795*. New ed., 5 vols. London: Stockdale. Varigny, C. de. 1874. *Quatorze ans aux îles Sandwich*. Paris: Hachette.
- Vyerberg, Henry. 1989. *Human nature, cultural diversity, and the French Enlightenment*. New York: Oxford University Press.
- \* Watts, John. Proceedings of His Majesty’s Sloop Resolution, Ap. 23, 1776 - Nov. 29, 1779. PRO Adm 51/4559.
- Webster, E. M. 1984. *The Moon Man: A biography of Nicolai Miklucho-Maclay*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Whitman, John B. 1979. *An account of the Sandwich Islands: The Hawaiian journal of John B. Whitman, 1813 - 1815*, ed. John Dominus Holt. Honolulu: TopGallant and the Peabody Museum of Salem.
- \* Whitney, Samuel. The Journal of Samuel Whitney. Hawaiian Mission Children’s Society Library, Honolulu.
- Williams, Francis Edward. 1941. *Natives of Lake Kutubu, Papua, Oceania*. Monographs, no. 6. Sydney: Australian National Research Council.
- Williams, Francis Edgar. 1976. *The Vailala madness’ and other essays*, ed. Erik Schwimmer. London: C. Hurst.
- \* Williams, (Rev.) John W. “Papeiha’s Description of Idols.” In LMS, South Seas no. 57.
- Williamson, Robert W. 1924. *The social and political systems of central Polynesia*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolpe, Hans. 1957. *Raynal et sa machine de guerre: L’ Histoire des deux Indes et ses perfectionnements*. Stanford: Stanford University Press.
- Zimmermann, Heinrich. 1781. *Reise um die Welt, mit Captain Cook*. Mannheim: C. F. Schwan.
- . 1988 *The third voyage of Captain Cook*. Fairfield, Wash.: Ye Galleon Press.

这是一本对批评进行回应的学术著作。萨林斯的论敌奥贝赛克拉在人类学界并非泛泛之辈,他在斯里兰卡进行实地研究之后出版的《马渡莎的头发》(*Medusa's Hair*)一书,用心理分析探讨个人意义与公共象征之间的联系,奠定了他在人类学界的地位。但奥贝赛克拉与本书直接相关的著作——《库克船长的神化》,我未曾见到,在此无法评论。从萨林斯的叙述以及对该书的引用中,可以看到他们争论的两个具体问题是:库克是否被夏威夷人当作神灵;库克之死是否有仪式上的依据。奥贝赛克拉以夏威夷人具有人类普遍的实践理性为由,给予否定的回答;萨林斯则以夏威夷人具有自己的理性为由,给予肯定的回答。初看起来,争论背后的焦点似乎只是重复人类学中的老话题——文化普同性和相对性之争,但实际上已经添加了新的因素。那就是上世纪后半期以来人类学中后殖民主义的兴起,对以前的人类学进行全面的检讨,使人类学研究以及人类学家都面临的道德上的拷问。在萨林斯看来,奥贝赛克拉的书之所以能够得到好评,甚至获奖,关键在于“打着为夏威夷人民说话的旗号”而占据了批评的道德高地。面对这样的道德劣势,萨林斯用他修正版的结构主义和沉浸数十载所掌握的文献资料,做了一个在我看来极其睿智但又略带讥讽的反击。这让我们看到,没有坚实研究基础的道德呼吁,如何违背初衷,造成适得其反的效果。人类学的任务,并不应该囿于是与非的道德评价,而应该在反省的基础上,继续人类学的初衷,理解他者的文化。这或许

才是萨林斯这本书的本意。

这本书的一个突出特点是,附录占去了全书近三分之一的篇幅,主要是对自18世纪以来的各种相关的英文和夏威夷文献的详细讨论。这样的安排使学术辩论中的“言之有据”突出在读者的面前。但对一般读者而言,或许过于琐碎了。不过,对一篇篇文本的解读,就好像在听许多人讲故事,让库克在夏威夷遭遇的方方面面,逐步地显现,由读者自己去串成一个完整的故事,从中折射出夏威夷文化的面貌。不失为一次难得的研究展示。但就文献的翻译而言,众多的英文以及夏威夷语的姓名和地名,除了有翻译手册可依的外,其余的只能由我酌情译出。为了保留萨林斯对原始资料的展示,有些引用文献中对同一姓名的不同拼写也予以保留原文。但愿这不会打搅读者的阅读兴趣。或许需要指出,引用文献中方括号内的内容都是萨林斯本人根据上下文作的补充和质疑,译文保留其格式。书名中打着引号的土著,暗含两层意思:夏威夷以及波利尼西亚人等相对于西方人的非西方土著;奥贝赛克拉实际扮演的西方土著角色。在第二层意义上,以及不强调西方与非西方的对立时,我将它译作本土,以示区别。

本书是由王铭铭教授介绍给我的,翻译中也得到了他的不时指导;赵丙祥博士认真校对了全文,在此要特别致谢。此外,本书中有部分法文单词和短句,是由蔡华教授翻译的,在此也对他表示感谢。最后要感谢施宏俊先生和忻雁翔女士为本书的出版所付出的辛勤劳动。

张宏明

壬午岁末于北京西郊